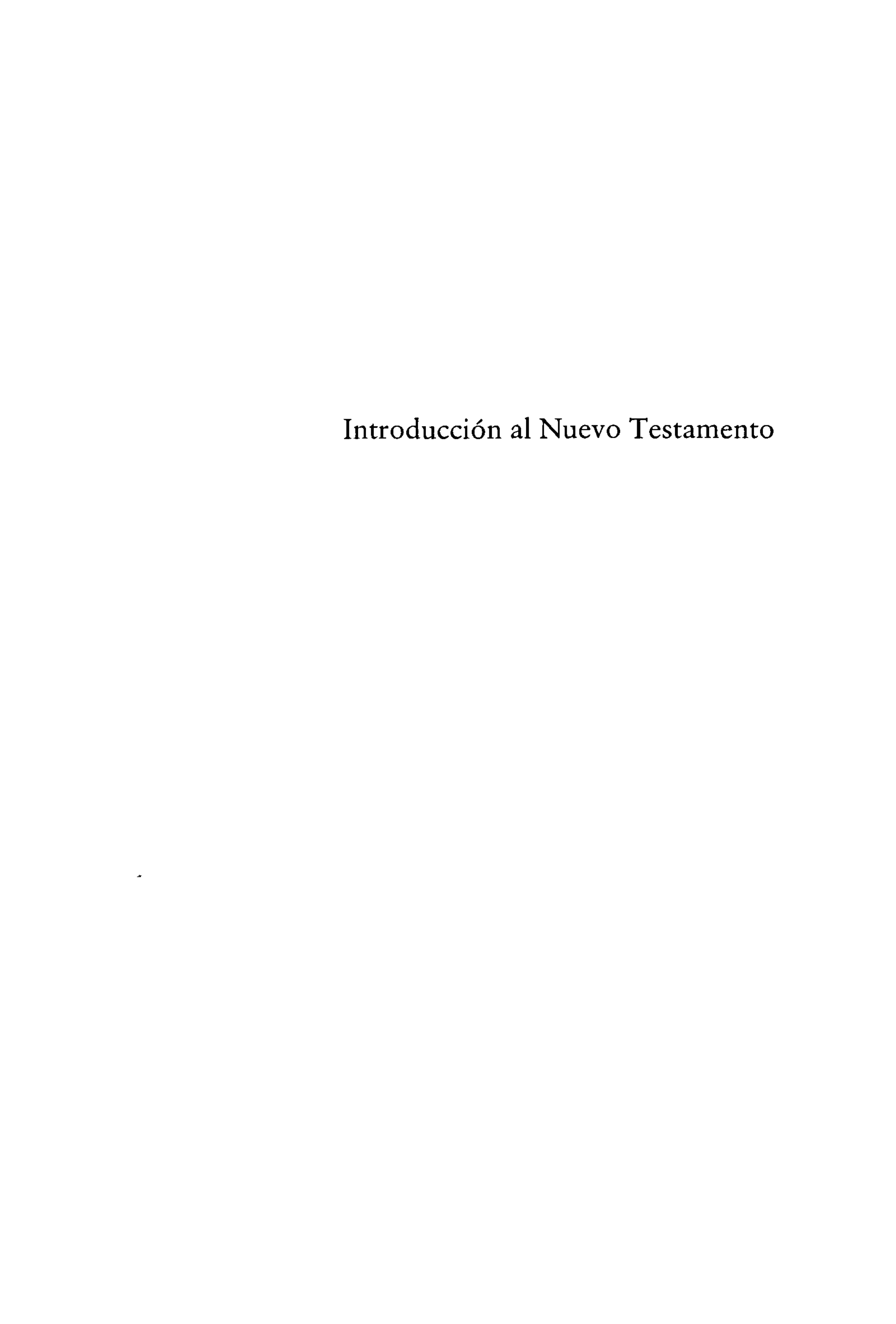
7 BIBLIOTECA DE CIENCIAS
BÍBLICAS Y ORIENTALES
EDITORIAL TROTTA

Introducción al Nuevo Testamento

1. CUESTIONES PRELIMINARES, EVANGELIOS Y OBRAS CONEXAS

RAYMOND E. BROWN



Introducción al Nuevo Testamento

Introducción al Nuevo Testamento
I. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas

Raymond E. Brown

Traducción de Antonio Piñero

E D I T O R I A L   T R O T T A

BIBLIOTECA DE CIENCIAS BÍBLICAS
Y ORIENTALES

dirigida por Julio Trebolle Barrera

Título original: An Introduction to the New Testament

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-537-0 (Obra completa)
ISBN: 84-8164-538-9 (tomo 1)
Depósito Legal: M: 35360-2002

Impresión
Gráficas Laxes, S. A.

PLAN GENERAL DE LA OBRA

TOMO I

A un notable grupo de doctorandos que estudiaron
en el Union Theological Seminary de Nueva York
en los años en los que J. Louis Martyn y yo
enseñábamos Nuevo Testamento
y que ahora me enseñan con sus escritos

PREFACIO Y AGRADECIMIENTOS

Propósito de esta obra

Aunque el título, *Introducción al Nuevo Testamento*, parecería ya una explicación del propósito de esta obra, son necesarias un cierto número de aclaraciones para que el lector sepa lo que pretende.

En primer lugar, la elección de los lectores a los que va dirigido conlleva algunos condicionantes. Esta obra es una introducción; no está escrita por tanto para colegas, estudiosos profesionales[1]. Tengo en mente tanto lectores interesados por su cuenta en el Nuevo Testamento, como otros que comienzan cursos para principiantes a diferentes niveles (por ejemplo, grupos de estudio de la Biblia; asignaturas de religión, seminarios elementales y visiones de conjunto del Nuevo Testamento). Esta obra debe servir también como texto de referencia para proporcionar a los interesados información general sobre este primer *corpus* de escritos cristianos. En otras palabras: he intentado hacer un libro que sirva de guía para cuando alguien lea por vez primera en profundidad partes del Nuevo Testamento y para que preste ayuda luego a responder a cuestiones más específicas. Este propósito y el tipo de lector al que va dirigido me han llevado a tomar las siguientes decisiones:

1. Aunque no espero que los especialistas aprendan mucho de este libro, sí desearía que a su juicio los estudiantes puedan aprender de él. Por poner un ejemplo, pienso que la *Introducción al Nuevo Testamento* (*Einleitung in das Neue Testament*) de W. G. Kummel es una obra erudita y muy útil para los especialistas, pero es absolutamente mortal para los principiantes. He intentado realizar un texto introductorio muy diferente a éste.

— Los lectores del Nuevo Testamento que saben griego, lengua en la que fue escrito este corpus, pueden realizar por sí mismos —puesto que están bien informados— un esfuerzo personal para comprender lo que los autores neotestamentarios intentaron comunicar. Sin conocimiento del griego se pierden a menudo los juegos y matices de las palabras; además, algunos conceptos básicos de la teología neotestamentaria (por ejemplo, *koinonía*) se resisten a una traducción adecuada. El propósito de esta *Introducción*, sin embargo, no es desanimar, sino animar. La mayoría de los futuros lectores no conocerán el griego, pero pueden sentirse seguros de que, aun teniendo su lengua materna como único instrumento lingüístico, es posible poseer un buen conocimiento de las Escrituras, aunque no sea especializado.

— Sólo se cita bibliografía en inglés (y algunos títulos en castellano*), porque probablemente los lectores que utilicen esta obra no puedan manejar más que estas dos lenguas. Ideas significativas de la investigación más importante en otras lenguas serán tenidas en consideración, pero sin que aparezcan referencias bibliográficas específicas de obras no traducidas a los dos idiomas antes mencionados.

— Puesto que esta *Introducción* está concebida para ser utilizada por estudiantes de cursos a diferentes niveles (en los cuales puede ser obligatorio la confección de trabajos), el contenido de la bibliografía será variado. Por ejemplo, contendrá tanto estudios elementales como más pormenorizados, o comentarios breves y amplios.

— La bibliografía otorga preferencia a los libros sobre los artículos de revistas, porque es probable que los primeros sean más accesibles al lector general. Se tendrá especialmente en cuenta la bibliografía más reciente, aunque se mencionarán las obras clásicas de períodos anteriores.

Segundo: esta obra se concentra en el Nuevo Testamento, no en el «cristianismo primitivo». ¿Por qué? El estudio del cristianismo primitivo entra ya en la historia de la Iglesia, por lo que es un campo más amplio que el de los estudios bíblicos. El cristianismo es una «religión de libro» sólo en un sentido limitado. Los que siguieron y proclamaron a Cristo vivieron durante veinte años más o menos sin que se compusiera ni un solo libro del Nuevo Testamento (es decir, antes del 50 d.C.). Incluso cuando se estaban redactando los libros neotestamentarios (desde el 50 al 150 d.C. aproximadamente) existieron

* Indicamos, cuando nos son conocidas, las versiones al castellano de las obras citadas por el autor. [Una relación de los libros más relevantes en nuestro idioma, para cada uno de los capítulos, ha sido proporcionada por Jaime Vázquez Allegue *N. del E.*]

comunidades cristianas en zonas en las que no se ha conservado ningún libro de los que allí se compusieron, y seguramente tenían ideas y creencias que no se han registrado en ningún escrito del Nuevo Testamento. (Ciertamente, algunos que se consideraban a sí mismos seguidores de Cristo abrazaron probablemente ideas rechazadas o condenadas por los autores de este corpus.) Además, durante las últimas décadas en las que se estaban componiendo libros neotestamentarios, los cristianos escribían también otras obras que se han conservado hasta hoy (por ejemplo, la *Didaché,* la *Primera epístola de Clemente,* las cartas de Ignacio de Antioquía, el *Evangelio de Pedro,* el *Protoevangelio de Santiago).* Aunque mencionaré estos escritos en los lugares apropiados y proporcionaré una breve información de ellos en el Apéndice II, me concentraré en las veintisiete obras aceptadas como el Nuevo Testamento canónico[2]. Tal concentración es legítima puesto que esos libros tuvieron un carácter normativo único en la vida, la liturgia, el credo y la espiritualidad cristianas[3]. Además, esas obras existen, y en ese sentido son más ciertas que unas reconstrucciones del cristianismo primitivo meramente conjeturales, no documentadas o escasamente atestiguadas.

Permítaseme proporcionar una ilustración específica del talante pretendido por esta *Introducción.* Muchos lectores del Nuevo Testamento desean saber cómo era Jesús, qué pensaba de sí mismo, qué dijo exactamente..., pero aquí la cuestión del Jesús histórico será tratada solamente en el Apéndice I. La preocupación central, por el contrario, de esta *Introducción* será el estudio de los evangelios hasta hoy conservados, es decir, las descripciones de las actividades de Jesús compuestas de veinticinco a setenta años después de la muerte de éste por autores que quizás no lo conocieron nunca. No tememos informes exactos redactados durante la vida de Jesús por aquellos que lo conocieron. Más bien, lo que hemos recibido respecto a la vida y al ministerio de Jesús nos ha llegado en una lengua distinta de la que él hablaba regularmente, y en la forma de diferentes destilados de años de proclama-

2. Unánimemente por las iglesias de Occidente; con ciertas variaciones por las orientales (cf. NJBC 66,85).

3. Algunos estudiosos cuestionan el *status* privilegiado concedido a los libros canónicos y desearían que éstos fueran sustituidos por una reconstrucción científica del cristianismo primitivo que sirviera de canon normativo de la vida cristiana, esgrimiendo el argumento de que el contexto eclesiástico del canon significa un control intelectual. No es necesario, sin embargo, que existan conflictos entre la investigación y la iglesia, puesto que ésta permite una libertad considerable de pensamiento. Ciertamente, de entre estos dos ámbitos puede ser que sea la investigación la más intransigente en sus juicios.

ción y enseñanza respecto a su persona[4]. En cierto sentido estas reminiscencias un tanto indefinidas podrían parecer un empobrecimiento; en otro, sin embargo, comprender a los evangelios de este modo ilustra cómo los cristianos, que dependían de la palabra oral, mantuvieron viva y desarrollaron la imagen de Jesús respondiendo a nuevas cuestiones. ¿Lo hicieron siendo fieles a él? La respuesta a esta cuestión se halla relacionada con la teología de la inspiración divina, de la que trataremos en el capítulo 2.° de este texto.

Tercero: esta obra se ocupa del texto de los libros neotestamentarios tal como está, no de su prehistoria. Al Nuevo Testamento se le ha dedicado una atención investigadora mucho mayor que a cualquier otro tipo de literatura de extensión comparable en el mundo, y esta atención se ha concretado en una amplia e incontrolable variedad de teorías sobre fuentes (no conservadas) que, combinadas o corregidas, produjeron los libros que han llegado hasta nosotros. Tal esfuerzo de investigación es a menudo fascinante, y un cierto porcentaje de él proporciona resultados plausibles, pero ninguno de sus frutos es absolutamente cierto. Para un libro introductorio como éste, concentrarse en «originales» no existentes significaría cargar sobre los lectores principiantes demasiada teoría. Es mucho mejor dedicar más espacio a lo que existe en realidad, proporcionando sólo una breve guía a las principales hipótesis sobre lo que podría haber sido.

Haremos, sin embargo, una concesión menor a las teorías eruditas al tratar los libros del Nuevo Testamento en un orden lógico y cronológico combinado, más que en el orden consagrado como canónico. A lo largo de los siglos los libros del Nuevo Testamento han aparecido en las listas eclesiásticas en secuencias diferentes, de modo que el orden canónico ahora familiar en nuestras Biblias no fue siempre el mismo. Algunas de estas listas fueron confeccionadas según principios que nada tienen que ver con el significado. Por ejemplo, las cartas paulinas a las diversas comunidades fueron ordenadas por su tamaño, desde la más larga a la más breve. Una mirada al índice de contenidos indicará que me propongo estudiar los libros del Nuevo Testamento en tres grupos (partes II, III y IV). El primero, de ocho libros, comprende los «evangelios y obras conexas»; en él se consideran en primer lugar los evangelios sinópticos en su probable orden cronológico (Marcos, Mateo, Lucas);

4 Para aquellos que creen en la Providencia este testimonio sobre Jesús, indirecto y no totalmente consistente, es el vehículo escogido por Dios , algo olvidado por aquellos que emplean su esfuerzo «mejorandolo» por medio de una armonía de los evangelios

luego los Hechos de los apóstoles, compuestos para seguir a Lucas como un segundo volumen; y finalmente Juan y las epístolas/cartas joánicas (puesto que estas últimas comentan de algún modo cuestiones suscitadas por el cuarto Evangelio). El segundo grupo comprende las trece epístolas que llevan el nombre de Pablo, divididas en dos lotes: las siete escritas por el Apóstol mismo, de cuya autenticidad no se discute, dispuestas en un orden cronológico plausible; luego las seis cartas deuteropaulinas, compuestas posible o probablemente por discípulos de Pablo. El tercer grupo comprende una disposición un tanto tópica de seis obras difíciles de datar: Hebreos aparece la primera, porque tiene una ligera relación con la teología paulina y ha sido estimada a menudo como la decimocuarta epístola de Pablo; luego las cuatro epístolas católicas, comenzando por la Primera de Pedro, cercana a la teología paulina (y enviada desde la iglesia de Roma, que pudo ser también la destinataria de Hebreos); en siguiente lugar, Santiago, la cual, como la Primera de Pedro, representa la tarea misionera de la iglesia jerusalemita (pero hostil al principio paulino de la fe y las obras); luego la Carta de Judas (atribuida al hermano de Santiago); y después la Segunda de Pedro, que se inspira en Judas. Este grupo concluye con el Apocalipsis, que trata de la complección del plan divino en Cristo.

Cuarto: el fin principal de esta obra es hacer que la gente lea los libros del Nuevo Testamento, no que lea sobre ellos. De acuerdo con este propósito, sólo una quinta parte de esta *Introducción* tratará de temas o cuestiones generales (capítulos 1-6, 15-17 y 25). El resto consiste en capítulos dedicados uno por uno a los libros del Nuevo Testamento, de los que hablaré a continuación. Si estuviera impartiendo un curso introductorio, mi primera tarea para los estudiantes sería, en cada caso, que leyesen el correspondiente escrito del Nuevo Testamento. Muchas *Introducciones* presuponen que los lectores están dispuestos a o se les ha exigido ya que lean el Nuevo Testamento; yo presupongo que es necesario a menudo mostrar a los lectores que los libros del Nuevo Testamento nos exigen un compromiso y cómo se dirigen a las vidas y preocupaciones de las gentes. De acuerdo con ello dejaré para la parte final de cada capítulo las cuestiones (a menudo muy discutidas) de fuentes, autoría, fecha de composición, etc.[5], y comenzaré con un *Análisis general del mensaje* pensado para acompañar la lectura del

5. Puesto que muchos lectores pueden sentir curiosidad sobre estas cuestiones al saber de la existencia de discusiones en torno a ellas, proporcionaremos en un recuadro en la segunda página de cada capítulo una información básica resumida, parcialmente con la intención de evitar un tratamiento extenso al comienzo de cada capítulo.

libro neotestamentario correspondiente. Este apartado señalará la línea argumental, los elementos característicos del autor y lo que es significativo e interesante. En ocasiones este análisis será casi un minicomentario que ayudará a hacer el Nuevo Testamento inteligible y placentero.

El esquema de los capítulos sobre cada uno de los libros del Nuevo Testamento varía de acuerdo con un número de factores: la amplitud del libro, su importancia y su dificultad. La consideración dominante será la estimación de lo que pueda servir mejor a los intereses del lector, pues a veces esos factores pueden entrar en conflicto entre sí. Por ejemplo, los evangelios y los Hechos son los libros más amplios del Nuevo Testamento; por otro lado, sin embargo, son narraciones y más fáciles de comprender que la argumentación de las epístolas o las cartas. Entre los escritos paulinos, Romanos puede ser el más importante, pero su pensamiento es muy difícil para el no iniciado. Por ello, al escoger una epístola como objeto de un estudio especial, recomiendo concentrarse en la Primera a los corintios, porque la mayoría de los lectores percibirán fácilmente su aplicación a problemas vigentes en su época y sus vidas. Respecto al resto de las cartas y epístolas neotestamentarias, puesto que son raramente estudiadas en detalle en los cursos introductorios, he intentado ofrecer suficiente material para animar a los lectores a estudiarlas por su cuenta.

Quinto: recibirán especial atención en esta obra las cuestiones religiosas, espirituales y eclesiales suscitadas por el Nuevo Testamento. En la mayoría de los capítulos, ciertamente, la última sección antes de la bibliografía será la de «Cuestiones y problemas para ulterior reflexión», en la que invito a los lectores a pensar sobre temas suscitados por un libro concreto del Nuevo Testamento respecto a Dios, Cristo, otras figuras neotestamentarias, la Iglesia, etc. Aunque es en verdad posible estudiar el Nuevo Testamento desde un punto de vista secular o no comprometido, o desde la perspectiva de la historia de las religiones, la mayoría de los lectores estarán interesados en él porque se supone que este corpus de escritos es importante para su religiosidad.

Probablemente el mayor número de lectores será de un entorno cristiano. Yo soy católico, y a veces ilustraré cómo pasajes o temas del Nuevo Testamento están relacionados con las enseñanzas y observancia católicas. Sin embargo, empleo una buena parte de mi tiempo en la docencia a otros cristianos (protestantes, episcopalianos, ortodoxos), de modo que me preocupa un espectro más amplio de la práctica y las

creencias cristianas..., y así debe ser en esta época de ecumenismo[6]. La mayoría de las principales figuras neotestamentarias, y posiblemente todos sus autores, eran judíos, aunque las afirmaciones del Nuevo Testamento han desempañado un papel importante (a veces devastador) en las relaciones entre judíos y cristianos. Su significado actual para estas relaciones (menos duro, supongo) no debe despreciarse. Finalmente, el Nuevo Testamento ha tenido un impacto en la sociedad y ética del mundo por encima de cualquier adhesión religiosa. No albergo la esperanza de hacer justicia a todos estos factores, pero al menos intentaré no olvidarlos.

Sexto: esta obra intenta mantener una posición de centro, no peculiar o extremada. Los lectores deberían saber que tomo este partido teniendo en cuenta el trasfondo de las discusiones técnicas en el mundo académico. Una *Introducción* tiene el deber de dar cuenta de la posición de los investigadores hoy. No es fácil, sin embargo, valorar esta posición. Las tesis nuevas y audaces tienden a atraer la atención, y pueden proporcionar a aquellos que las proponen puestos académicos o un progreso en su estatus. Al ofrecer la noticia de tales propuestas los medios de comunicación pueden dar la impresión de que son admitidas por los estudiosos en general. Ciertamente, uno u otro de esos nuevos puntos de vista pueden conseguir una amplia aceptación, pero demasiado a menudo lo que capta la atención de los medios tiene pocos seguidores y una escasa plausibilidad[7]. Para servir mejor a los lectores trataré de establecer qué es lo que sostienen la mayoría de los investigadores[8], incluso cuando en un punto particular pudiera incli-

6. Mi libro tiene el *imprimatur* eclesiástico, lo que indica que desde el punto de vista católico esta *Introducción* está libre de errores doctrinales y morales. A veces este marchamo llama la atención de los no católicos, que lo consideran algo amenazante. Estimo, sin embargo, que si tal declaración fuera una costumbre universal, los ortodoxos, episcopalianos y las autoridades protestantes en general, que no son literalistas en su interpretación del Nuevo Testamento, podrían hacer la misma declaración a propósito de mi libro. Al fin y al cabo, las diversas iglesias se proclaman fieles al Nuevo Testamento, por lo que una obra no proselitista que describe el contenido de este corpus debería ser inobjetable desde el punto de vista doctrinal. Las diferencias entre los cristianos de hoy nacieron después de la época neotestamentaria y muy a menudo hunden sus raíces en la diversidad de opiniones de las respectivas iglesias sobre si la evolución posterior al Nuevo Testamento es vinculante o no.

7. Sus proponentes, que desprecian a la mayoría de la investigadores considerándolos atrincherados en sus posiciones y poco deseosos de cambiar, se promueven a sí mismos como la línea de vanguardia de la investigación contemporánea.

8. Cuando un famoso investigador se halla vinculado a una tesis mayoritaria, quizás como su primer proponente, incluiré su nombre como información de interés. Mucho más a menudo, sin embargo, me referiré simplemente «a la mayoría de los inves-

narme hacia una opinión minoritaria. Inevitablemente, sin embargo, los juicios sobre la posición de la mayoría no están totalmente libres de los propios prejuicios.

Agradecimientos

En esta obra, como en otras anteriores, D. N. Freedman ha sido para mí un editor que ha contribuido auténticamente a su realización. El profesor J. Kselman de la Weston School of Theology ha sido un lector meticuloso. Esta combinación de dos eruditos extremadamente cuidadosos, que han trabajado sobre cada página de mi manuscrito, me ha liberado de múltiples errores. Puesto que era mi deseo que esta obra sirviera a un amplio espectro de lectores, he mostrado diversos apartados de ella a profesores de diferentes entornos confesionales, a los que estoy muy agradecido: C. Koester (Luther Northwestern Seminary), J. P. Meier (Catholic University of America), M. Soards (Louisville Presbyterian Seminary), Ph. Trible (Union Theological Seminary New York) y R. Witherup (St. Patrick's Seminary de California). El doctor C. White, bibliotecario de la institución mencionada en último lugar, ha facilitado enormemente mis investigaciones. Como siempre, los editores de Doubleday me han ayudado mucho y ha sido agradable trabajar con ellos: Th. Cahill, E. Major, y de un modo más inmediato M. Fretz. M. Cullen ha sido una editora muy atenta y ha mejorado la consistencia de esta obra. A cada uno de ellos y a todos, mis sinceras gracias.

tigadores» en vez de consignar una lista de cinco o diez de sus defensores, lo cual tendría poca o ninguna importancia para los lectores que tengo en mente.

MATERIAL INTRODUCTORIO
SOBRE EL TRASFONDO DEL NUEVO TESTAMENTO

ABREVIATURAS

AAS	*Acta apostolicae sedis*
AAT	*Apócrifos del Antiguo Testamento* (varios vols.), ed. A. Díez Macho, Cristiandad, Madrid, 1984-
AB	*The Anchor Bible* (serie de comentarios), Doubleday, Garden City/New York
ABD	*The Anchor Bible Dictionary* (6 vols.) Doubleday, New York, 1992
A/F	Augsburg y/o Fortress (editoriales), Minneapolis
AH	Ireneo, *Adversus Haereses*
AJBI	*Annual of the Japanese Biblical Institute*
AnBib	*Analecta Biblica*
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*
Ant.	*Antiguedades de* Flavio Josefo
AT	Antiguo Testamento
ATR	*Anglican Theological Review*
AugC	Comentarios de la serie «Augsburg», Augsburg, Minneapolis
BA	*Biblical Archaeologist*
BAR	*Biblical Archaeology Review*
BBM	R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Doubleday, New York, ²1993 (trad. esp. *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid, 1982)
BBR	*Bibliographies for Biblical Research*, ed. W. E. Milis, Mellen, Lewiston, NY
BCALB	R. E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, Paulist, New York, 1984 (trad. esp. *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao, ²1998)
BDM	R. E. Brown, *The Death of the Messiah* (2 vols.), Doubleday, New York, 1994
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament (serie de comentarios), Baker, Grand Rapids
BEJ	R. E. Brown, *The Epistles of John* (AB 30), Doubleday, Garden City, NY, 1982

BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BGJ	R. E. Brown, *The Gospel According to John* (2 vols.) (AB 29, 29A), Doubleday, Garden City, NY, 1966, 1970 (trad. esp. *El evangelio según Juan*, 2 vols., Cristiandad, Madrid, 1979)
BHST	R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, Harper & Row, New York, 1963
BINTC	R. E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, Paulist, New York, 1994 (trad. esp. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 2001)
BJRI	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BMAR	R. E. Brown-J. P. Meier, *Antioch and Rome,* Paulist, New York, 1983
BNTC	Black's New Testament Commentaries (serie de comentarios), Black, London.
BNTE	R. E. Brown, *New Testament Essays,* Paulist, New York, 1983 (reimp. de la ed. de 1965)
BR	*Biblical Research*
BRev	*Bible Review*
BROQ	R. E. Brown, *Responses to 101 Questions on the Bible,* Paulist, New York, 1990 (trad. esp. *101 preguntas y respuestas sobre la Biblia*, Sígueme, Salamanca, 1997)
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BulBR	*Bulletin for Biblical Research*
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZNW	Beihefte zur ZNW
CAC	*Conflict at Colossae: Illustrated by Selected Modern Studies,* F. O. Francis-W A. Meeks, eds. (Sources for Biblical Study 4), SBL, Missoula MT, 1973.
cap.	capítulo de libros bíblicos o de libros de otros autores.
Cap.	remisiones internas a capítulos de esta misma obra
CBA	The Catholic Biblical Association
CBNTS	Coniectanea Biblica (serie de estudios sobre el NT)
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CC	Corpus Christianorum
CCNEB	Comentario de Cambridge a la New English Bible (serie), Universidad de Cambridge
cf.	compárese; véase
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary (serie de comentarios), Universidad de Cambridge
CHI	*Christian History and Interpretation,* eds. W. R. Farmer *et al.* (Homenaje a J. Knox), Cambridge University, 1967
CLPDNW	R. E. Collins, *Letters That Paul Did Not Write,* Olazier, Wilmington, 1988
CRBS	*Currents in Research: Biblical Studies*
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CurTM	*Currents in Theology and Mission*

DBS	H. Denzinger-C. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum,* rev. de A. Schönmetzer, Herder, Freiburg, ^{32}1965. Las referencias aluden a secciones
EBNT	*An Exegetical Bibliography of the New Testament,* ed. G. Wagner (4 vols.), Macon, Mercer, 1983-1996. Versículo por versículo
EC	Epworth Commentaries, Epworth, London
ed., eds.	edición, editor(es)
EJ	*L'Évangile de Jean,* ed. M. de Jonge (BETL 44), Leuven Univ., 1977
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
EvQ	*Evangelical Quarterly*
ExpTim	*Expository Times*
FESBNT	J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament,* Chapman, London, 1971
FGN	*The Four Gospels 1992,* ed. E Van Segbroeck (3 vols.), Homenaje a F. Neirynck, Peeters, Leuven, 1992
FTAG	J. A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel, New Testament Studies,* Crossroad, New York, 1981
GBSNT	Guides to Biblical Scholarship, New Testament (serie de comentarios), Fortress, Philadelphia/Minneapolis
GCHP	*God's Christ and His People,* eds. J. Jerveil-W. A. Meeks (Homenaje a N. A. Dahl), Universitet, Oslo, 1977
GNS	Good News Studies (serie de comentarios), Glazier, Wilmington
GNTE	Guides to New Testament Exegesis (serie), Baker, Grand Rapids
GP	*Gospel Perspectives,* eds. R. T. France-D. Wenham (serie), JSOT, Sheffield
HBC	*Harper's Bible Commentary,* eds. J. L. Mays *et al.*, Harper & Row, San Francisco, 1988
HE	Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*
HJ	*Heythrop Journal*
HNTC	Harper New Testament Commentary (serie de comentarios), Harper & Row, New York
HSNTA	E. Hennecke-W. Schneemelcher, eds., *New Testament Apocrypha* (2 vols.); ed. rev. sobre la ed. alemana de 1989, W/K, Louisville, 1991-1992
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	Hebrew Union College Annual
HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
IB	*Interpreter's Bible* (12 vols.). Cf. NInterpB
IBC	Interpretation Biblical Commentary (serie de comentarios), W/K, Atlanta o Louisville
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	International Critical Commentary (serie de comentarios), Clark, Edinburgh
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible* (4 vols.), Nashville, Abingdon, 1962
IDBS	Suplemento al *The Interpreter's Dictionary* (lema anterior), 1976
ITQ	*Irish Theological Quarterly*

JB	*The Jerusalem Bible,* 1966. Cf. NJB
JBC	*The Jerome Biblical Commentary,* eds. R. E. Brown *et al.*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1968 (trad. esp. *Comentario bíblico San Jerónimo, 5* vols., Cristiandad, Madrid). Las referencias (por ejemplo 67, 25) se refieren a un artículo (67), y a una sección (25) o secciones dentro del artículo. Cf. NJBC
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JHC	*Journal of Higher Criticism*
JR	*Journal of Religion*
JRS	*Journal of Religious Studies*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSNTSup	JSNT Supplement Series
JTS	*Journal of Theological Studies*
KENTT	E. Kasemann, *Essays on New Testament Themes* (SBT 41), SCM, London, 1964
KJV	*King James* o *Authorized Version (Versión autorizada de la Biblia).* Durante varios siglos ha sido ésta la versión más utilizada en el protestantismo de lengua inglesa. Desgraciadamente, en el NT esta versión traduce un texto de menor calidad
LD	Lectio Divina (serie), Liturgical, Collegeville
LS	*Louvain Studies*
LTPM	Louvain Theological & Pastoral Monographs
LXX	En números romanos: 70. Número redondeado que alude a la traducción griega (Septuaginta) del AT. Según la tradición, fue compuesta (independientemente) del hebreo/arameo por 72 traductores en Alejandría, hacia el 250 a.C. En algunos libros bíblicos, como Jeremías, la división en capítulos de los LXX difiere notablemente del AT hebreo; en los Salmos la numeración de los LXX es normalmente un número inferior a la del texto hebreo. Por ejemplo, LXX Sal 21 corresponde a Sal 22 en hebreo.
MNT	*Mary in the New Testament,* eds. R. E. Brown *et al.*, Paulist, New York, 1978 (trad. esp. *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, [2]2002)
ms., mss.	manuscrito(s)
n.	Nota. Salvo indicación contraria se refiere a una nota a pie de página del mismo capítulo
NAB	*New American Bible,* 1970
NABR	*New American Bible* rev. NT, 1986
NCBC	New Century Bible Commentary (serie de comentarios), Eerdmans, Grand Rapids
NClarBC	New Clarendon Bible Commentary (serie de comentarios), Clarendon, Oxford
NIBC	New International Biblical Commentary (serie de comentarios), Hendrickson, Peabody, MA
NICNT	New International Commentary on the New Testament (serie de comentarios), Eerdmans, Grand Rapids
NIGTC	New International Greek Testament Commentary (serie de comentarios), Eerdmans, Grand Rapids

NInterpB	New Interpreter's Bible (serie de comentarios), Abingdon, Nashville
NIV	*New International Version* (de la Biblia)
NIVAC	NIV Application Commentary (serie de comentarios), Zondervan, Grand Rapids
NJB	*New Jerusalem Bible* (1985)
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, eds. R. E. Brown-J. A. Fitzmyer-R. E. Murphy, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1990. Las referencias (*e.g.*, 67, 25) se refieren a un artículo (67) y a una sección o secciones dentro del artículo
NovT	*Novum Testamentum*
NovTSup	Suplementos a *Novum Testamentum*
NRSV	*New Revised Standard Version* (de la Biblia)
NS	Nueva serie (en las revistas)
NT	Nuevo Testamento/New Testament
NTA	*New Testament Abstracts*
NTG	New Testament Guides, JSOT/Academic, Sheffield
NTIC	The New Testament in Context, Trinity, Valley Forge, PA
NTIMI	*The New Testament and Its Modern Interpreters*, eds. E. J. Epp-G. W MacRae, Philadelphia, 1989
NTM	New Testament Message (serie de comentarios al NT), Glazier/Liturgical, Collegeville
NTR	New Testament Readings, Routledge, London
NTS	*New Testament Studies*
NTSR	New Testament for Spiritual Reading (serie de comentarios al NT), Herder & Herder, New York
NTT	New Testament Theology (serie), Cambridge University
OTP	*The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth (2 vols.), Doubleday, New York, 1983-1985
P	papiro (normalmente de un texto bíblico)
PAP	*Paul and Paulinism*, eds. M. D. Hooker-S. G. Wilson, SPCK, London, 1982
PAQ	*Paul and Qumran*, ed. J. Murphy-O'Connor, Chapman, London, 1968
PC	Pelican Commentaries, Penguin, Harmondsworth
PG	J. Migne, Patrologia graeca
PIB	Pontificio Instituto Bíblico (Roma) (Editorial)
PL	J. Migne, Patrologia latina
pl.	plural
PNT	*Peter in the New Testament*, eds. R. E. Brown *et al.*, Paulist, New York, 1973
ProcC	Proclamation Commentaries, Fortress, Philadelphia/Minneapolis
PRS	*Perspectives in Religious Studies*
Q	*Quelle* o «Fuente de los dichos» (material compartido por Mateo y Lucas, pero ausente de Marcos)
RB	*Revue Biblique*
ResQ	*Restoration Quarterly*
rev.	revisado/a

RevExp *Review and Expositor*
RNBC Readings, a New Biblical Commentary (serie de comentarios al NT), Academic, Sheffield
RSRev *Religious Studies Review*
RSV *Revised Standard Version* of the Bible
SBL Society of Biblical Literature
SBLDS SBL Dissertation Series
SBLMS SBL Monograph Series
SBLRBS SBL Resources for Biblical Study
SBLSP SBL Seminar Papers
SBT Studies in Biblical Theology, SCM, London; Allenson Naperville, IL
s(s). siguiente(s)
sg. singular
SJT *Scottish Journal of Theology*
SLA *Studies in Luke-Acts,* eds. L. E. Keck-J. L. Martyn (Hom. a P. Schubert), Fortress, Philadelphia, [2]1980
SNTSMS Society for New Testament Studies Monograph Series
SP Sacra Pagina (serie de Comentarios), Glazier/Liturgical Press Collegeville, MN
SSup *Semeia* (Suplemento)
ST *Studia Theologica*
StEv Studia Evangelica (volúmenes publicados en Texte und Untersuchungen)
STS *Searching the Scriptures, Volume Two, A Feminist Commentary,* ed. E. Schüssler Fiorenza, New York, Crossroad, 1994
TBAFC *The Book of Acts in Its First Century Setting,* eds. B. W. Winter *et al.* (6 vols.), Eerdmans, Grand Rapids, 1993-1997
TBC Torch Bible Commentary (serie de comentarios), SCM, London
TBOB *The Books of the Bible,* ed. B. W. Anderson (2 vols.), Scribner's, New York, 1989
TBT *The Bible Today*
TD *Theology Digest*
TDNT *Theological Dictionary of the New Testament,* eds. O. Kittel-G. Friedrich
TH Translator's Handbook (serie de comentarios), United Bible Societies
TIM W. R. Telford, ed., *The Interpretation of Mark* (2.ª ed.), Edinburgh, Clark, 1995
TIMT G. N. Stanton, ed., *The Interpretation of Matthew* (2.ª ed.), Edinburgh, Clark, 1995
TNTC Tyndale New Testament Commentary (serie de comentarios), Eerdmans, Grand Rapids
TPINTC Trinity Press International NT Commentary (serie de comentarios), SCM, London
TRD *The Romans Debate,* ed. K. P. Donfried (ed. rev.), Hendrickson, Peabody, MA, 1991
TS *Theological Studies*

TTC	*The Thessalonian Correspondence*, ed. R. E Collins (BETL 87), Peeters, Leuven, 1990
TZ	*Theologische Zeitschrift*
v., vv.	versículo, versículos
VC	*Vigiliae Christianae*
VE	*Vox Evangelica*
WBC	Word Bible Commentary (serie de comentarios al NT), Word, Waco/Dallas
WBComp	Westminster Bible Companion (serie de comentarios al NT), W/K, Louisville
W/K	Westminster-John Knox, editores, Louisville
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	*Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft*

LIBROS DE LA BIBLIA

ANTIGUO TESTAMENTO

1Cro	*1 Crónicas*	Ecles	*Eclesiastés*	Jr	*Jeremías*
2Cro	*2 Crónicas*	Eclo	*Eclesiástico*	Lm	*Lamentaciones*
1M	*1 Macabeos*	Esd	*Esdras*	Lv	*Levítico*
2M	*2 Macabeos*	Est	*Ester*	Mi	*Miqueas*
1R	*1 Reyes*	Ex	*Éxodo*	Ml	*Malaquías*
2R	*2 Reyes*	Ez	*Ezequiel*	Na	*Nahún*
1S	*1 Samuel*	Gn	*Génesis*	Ne	*Nehemías*
2S	*2 Samuel*	Ha	*Habacuc*	Nm	*Números*
Ab	*Abdías*	Is	*Isaías*	Os	*Oseas*
Ag	*Ageo*	Jb	*Job*	Pr	*Proverbios*
Am	*Amós*	Jc	*Jueces*	Rt	*Rut*
Ba	*Baruc*	Jdt	*Judit*	Sal	*Salmos*
Ct	*Cantar*	Jl	*Joel*	Sb	*Sabiduría*
Dn	*Daniel*	Jon	*Jonás*	So	*Sofonías*
Dt	*Deuteronomio*	Jos	*Josué*	Tb	*Tobías*
				Za	*Zacarías*

NUEVO TESTAMENTO

1Co	*1 Corintios*	1Ts	*1 Tesalonicenses*	Hch	*Hechos*
2Co	*2 Corintios*	2Ts	*2 Tesalonicenses*	Jn	*Juan*
1Jn	*1 de Juan*	Ap	*Apocalipsis*	Jds	*Judas*
2Jn	*2 de Juan*	Col	*Colosenses*	Lc	*Lucas*
3Jn	*3 de Juan*	Ef	*Efesios*	Mc	*Marcos*
1P	*1 de Pedro*	Flm	*Filemón*	Mt	*Mateo*
2P	*2 de Pedro*	Flp	*Filipenses*	Rm	*Romanos*
1Tm	*1 a Timoteo*	Ga	*Gálatas*	St	*Santiago*
2Tm	*2 a Timoteo*	Hb	*Hebreos*	Tt	*Tito*

Para información sobre los manuscritos del Mar Muerto, véase el Apéndice II. El Antiguo Testamento en general, y los Salmos en particular, aparecen citados según capítulo y versículo de la Biblia hebrea. En pasajes en los que difiere la división en versículos, proporciono también entre paréntesis la numeración alternativa. Los lectores se sorprenden a veces al encontrar referencias tales como Mc 14,9a, 9b o 9c. Esto significa que los estudiosos han subdividido Mc 14,9 en tres partes: a es la primera; b, la segunda; c, la tercera. (Pero como en las Biblias impresas no aparecen tales letras, no queda siempre claro donde efectúa la división el investigador en cuestión.) Una audacia mayor aparece en subdivisiones tales como 14,a*a* y 14,a*b*, lo que significa que la primera parte ¡se subdivide ulteriormente en dos!

Para la referencia a las décadas del siglo I se ha mantenido un sistema de cifras; para el resto de los siglos, utilizamos los carácteres según la norma tipográfica habitual en castellano.

INFORMACIÓN ÚTIL SOBRE LA BIBLIA COMO CONJUNTO

El Nuevo Testamento no es una entidad aislada en sí misma. Aparece unido a libros que los cristianos llaman el Antiguo Testamento para formar así la Biblia. Así pues, la Biblia es una colección; podemos hablar en verdad de una biblioteca, en la que el AT representa la selección de libros sagrados del antiguo Israel y el NT, la selección de los libros sagrados de la iglesia primitiva. Esta colección tiene una unidad; sin embargo, hay que ser cautos con afirmaciones tales como «La Biblia dice...», del mismo modo que nadie afirmaría «La Biblioteca Pública dice...» cuando lo que se pretende es citar a Shakespeare o a Cervantes. La mejor expresión es aquella que nombra un libro específico o un autor: «Isaías dice», o «Marcos dice», reconociendo así que individuos de diferentes períodos de tiempo con ideas diferentes han compuesto los libros individuales de la Biblia. Aunque tales libros reciben un significado añadido al ser parte de la Biblia completa, no puede pasarse por alto su individualidad.

Hablar de libros sagrados del antiguo «Israel» es una generalización. El lapso temporal entre Abrahán y Jesús cubre al menos 1.700 años (quizás más de 2.000) y hay términos diferentes para designar a los grupos principales que actúan en los relatos[1]. El vocablo «hebreos» describe a menudo a los personajes anteriores a Moisés y al Sinaí. «Israel» es un término apropiado para la confederación de tribus que surge después del Sinaí y se transforma en un reino en Canaán/Palestina. (Después de la muerte de Salomón [hacia el 920 a.C.] «Judá» fue el

1. El período anterior al 1000 a.C. es extremadamente complicado; para una breve visión de conjunto, consúltese NJBC 75,26-53.

reino del sur con capital en Jerusalén, e «Israel» fue el reino del norte, con capital en Samaría.) «Judíos» (relacionados etimológicamente con Judá), es un término apropiado para después de la conclusión de la cautividad en Babilonia y la extensión del gobierno persa hasta Judá (siglo VI a.C.)[2]. Con más precisión, el «judaísmo primitivo» o el «judaísmo del Segundo Templo» designan el período desde la reconstrucción del templo de Jerusalén tras el retorno de la cautividad (520-515 a.C.) hasta su destrucción por Roma (70 d.C.), período en cuya parte final vivió Jesús.

Los *libros* que componen el AT fueron compuestos entre el 1000 y el 100 a.C., aunque incorporan elementos más antiguos, orales y escritos. El título «Antiguo Testamento» es una designación cristiana, que refleja la creencia en una segunda colección de libros sagrados relacionados con Jesús, conocida como el «Nuevo Testamento». Hay una corriente contemporánea entre algunos cristianos y judíos que evita la designación «Antiguo Testamento» como si fuera peyorativa («antiguo» como caducado, pasado). La alternativa frecuentemente propuesta, «Biblia hebrea» o «Escrituras hebreas»[3], es problemática por una serie de razones: 1) La designación «hebrea» puede entenderse como perteneciente a los hebreos como pueblo (cf. *supra*) más que a la lengua hebrea. 2) Partes de Esdras y Daniel, aceptadas como Escrituras canónicas tanto por judíos o cristianos, están compuestas en arameo, no en hebreo. 3) Siete libros del canon bíblico aceptado por los católicos y algunos otros cristianos se han conservado total o casi totalmente en griego, no en hebreo. 4) Durante mucho tiempo en la historia del cristianismo la Biblia griega fue utilizada en la Iglesia más que las Escrituras en hebreo. 5) La norma durante siglos en la iglesia occidental fue la Vulgata latina, no las Escrituras hebreas. 6) El término «Escrituras hebreas» concede la autonomía (y probablemente está pensado para eso) a los libros así designados, mientras que «Antiguo Testamento» implica

2. Algunos consideran que las etiquetas «a.C.» y «d.C.» son un reflejo de la parcialidad cristiana, y creen que son especialmente inapropiadas para designar acontecimientos propios de Israel o del judaísmo. Prefieren a menudo la expresión «antes de la era común» («BCE», en inglés) y «era común» («CE», en inglés) como algo más profesional y neutro, incluso aunque este modo de datar se rija naturalmente por referencia a la fecha estimada del nacimiento de Cristo. Sin embargo, gracias al uso en los medios de comunicación, «antes de Cristo» y «después de Cristo» siguen siendo la designación más inteligible y generalmente admitida.

3. No existe una designación clásica o tradicional judía para las Sagradas Escrituras. A veces se usa el acrónimo TANAK, formado por las iniciales de las palabras hebreas para las tres divisiones principales: *Torah* («Ley»), *Nebi'im* («Profetas») y *Ketubim* («Escritos»). Véase la n. 5 *infra*. C. R. Seitz, «Old Testament or Hebrew Bible?», en *Pro Ecclesia*, 5 (1996), 292-303, presenta un interesante tratamiento del tema.

una relación con el «Nuevo». Ahora bien, no existe la Biblia cristiana sin una interrelación entre las dos partes. Si los cristianos continúan usando «Antiguo Testamento» (y en mi opinión es preferible[4]), deben tener bien claro que la expresión no es peyorativa, sino descriptiva, y que sirve al propósito de distinguir los libros así designados de los del NT. En el pensamiento tradicional cristiano el AT es también Escritura, tan sagrada y perennemente válida como el NT.

Aunque los judíos de la época de Jesús poseían ya la noción de escritos sagrados fijos en dos partes, la «Ley» y los «Profetas», no existía unanimidad hasta el momento sobre qué libros integraban los «Escritos»[5]. Algunas obras, como los Salmos, fueron aceptadas tempranamente como parte de esta categoría (cf. Lc 24,44), pero un consenso general entre la mayoría de los judíos que fijara el contenido de las Sagradas Escrituras sólo se dio durante el siglo II d.C. Todos los libros aceptados como canónicos en ese momento se habían conservado en hebreo o arameo.

Desde los testimonios más antiguos, sin embargo, y puesto que se predicaba a Jesús en griego, los cristianos tendieron a citar las Escrituras judías en su traducción griega, en especial la versión llamada de los «Setenta» (*Septuaginta*, LXX). Esta costumbre tradicional, derivada de los judíos alejandrinos, consideraba sagrados no sólo los libros consignados en la nota 5, sino también algunos otros que habían sido compuestos en griego (por ejemplo la Sabiduría de Salomón) o conservados en esta lengua (incluso aunque originalmente hubieran sido redactados en hebreo o arameo, por ejemplo 1 Macabeos, Tobías, Eclesiástico (ben Sirac, o «Sirácida»). Tomar como guía a los LXX significó que las iglesias latina, griega y orientales[6] aceptaran como canónico un AT más amplio que la colección de Escrituras admitida como tal entre los judíos del período rabínico. Muchos siglos más tarde en la iglesia occidental algunos reformadores protestantes optaron por considerar normativo sólo el canon judío, más breve, pero la iglesia católica en el

4. Algunos propugnarían la expresión «Primer» y «Segundo Testamento» como terminología que evita las dificultades respecto a «Antiguo» y «Nuevo» Testamento. Sin embargo, esas designaciones alternativas apenas serían entendidas por los lectores comunes, por ejemplo si aparecieran en un periódico.

5. La «Ley» hace referencia a los cinco primeros libros del AT (el Pentateuco). Los «Profetas» designan a *Josué, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel* y a los Doce Profetas (Menores). Finalmente, los «Escritos» incluyen a los *Salmos, Proverbios, Job, Cantar de los cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés (Qohelet), Ester, Daniel, Esdras, Nehemías* y *1-2 Crónicas*.

6. Por ejemplo la iglesia copta de Egipto y la de Etiopía. Sobre el canon veterotestamentario de estas iglesias, véase NJBC 66,47.

Concilio de Trento reconoció como canónicos siete libros más que habían sido usados durante siglos en la vida de la Iglesia (Tobías, Judit, 1 y 2 Macabeos, Sabiduría, Eclesiástico [Sirac], Baruc y algunas partes suplementarias de Ester y Daniel), libros conocidos como «apócrifos» en las Biblias protestantes y como «deuterocanónicos» en el lenguaje católico[7]. Todos estos libros se compusieron antes de la época de Jesús, y probablemente algunos de ellos eran usados y citados por los autores del NT[8]. De acuerdo con estos presupuestos, sería deseable tener una cierta familiaridad con estos escritos, sean o no Escrituras sagradas en la tradición de cada uno. Es muy recomendable tener una Biblia que los contenga.

¿Cuál es la mejor traducción española de la Biblia?

Como respuesta global, se debe juzgar la traducción más apropiada a partir de los propósitos de lectura de cada uno. La liturgia pública tiene por lo general un tono más solemne; por ello, las traducciones muy coloquiales de la Biblia pueden no ser apropiadas para ese contexto. La lectura privada, por otra parte, con el propósito de la reflexión y el refrigerio espiritual se ayuda a veces mejor con una traducción cuyo texto tenga una disposición intuitiva y fácil de leer.

Cuando se pretende una lectura cuidadosa o de estudio, que es la que nos interesa aquí, se debe reconocer que a veces los autores bíblicos no escribieron claramente: los textos originales contienen ciertas frases ambiguas o de difícil comprensión. En algunos casos los traductores tienen que hacer conjeturas sobre el significado. Pero deben escoger entre traducir literalmente y conservar la ambigüedad del original[9], o verter libremente y resolver la ambigüedad. Una traducción libre, pues, representa una elección por parte del traductor respecto a lo que *él cree*

7. Estos libros son considerados canónicos por algunos anglicanos y (junto con otros libros) por muchos cristianos ortodoxos y orientales. Cf. S. Meurer (ed.), *The Apocrypha in Ecumenical Perspective*, New York (United Bible Societies, Monograph Ser. 6), 1992. Para ser más precisos, hay que indicar que la lista protestante de los «Apócrifos» contiene a veces libros (*1 y 2 Esdras, Oración de Manasés, 3 y 4 Macabeos, Salmo 151*) que no son considerados deuterocanónicos por los católicos.

8. Por ejemplo, Jn 6,35 parece ser un eco de Eclo 24,21. Citar esos libros no significaba necesariamente colocarlos al mismo nivel que la Ley y los Profetas. También aparecen citados en el NT libros no considerados canónicos por judíos, protestantes o católicos: cf. Cap. 35 sobre la Epístola de Judas.

9. En las versiones literales interlineales (ediciones de estudio) la traducción literal parece acompañada a veces por notas o comentarios que sugieren una posible aclaración a las obscuridades de la traducción.

que significa un pasaje obscuro..., en realidad ha introducido un comentario en el texto traducido. Tal producto, aunque de fácil lectura, es más difícil para propósitos de estudio. Por ello recomiendo en general versiones relativamente literales.

Entre las traducciones al castellano de los últimos años podemos citar cinco, que han tenido amplio eco y difusión:

— Versión de E. Nácar Fuster y A. Colunga (Madrid, 1944), de amplísima difusión, escrita en un castellano muy legible y con notas de estilo tradicional.

— La *Biblia de Jerusalén* (Barcelona, 1967, con sucesivas actualizaciones). Fue editada originalmente en francés. Con un buen aparato de notas y pasajes paralelos; la edición española de esta Biblia presenta una traducción de los textos a partir de los originales hebreo, arameo y griego, pero tiene en cuenta las lecturas de la versión francesa e incorpora sus notas.

— Versión de J. M. Bover-F. Cantera (Madrid, 1947), de lenguaje un tanto duro y poco brillante, pero de excelente literalidad. Ha sido revisada profundamente en 1975 por M. Iglesias González en colaboración con G. Bravo, C. Carrete, N. Fernández-Marcos y A. Sáenz-Badillos. Tiene notas críticas al texto con lecturas variantes.

— *Casa de la Biblia* (Madrid, 1967). Traducción que busca más la comprensión que el rigor; ha sido actualizada en 1988 (NT) y 1991 (AT).

— *Nueva Biblia Española.* Versión dirigida por L. Alonso Schökel y J. Mateos junto con un destacado grupo de escrituristas. Su castellano es excelente y tiene una moderna concepción de la traducción (dinámica) que busca acercar con todo rigor científico el sentido antiguo al lenguaje moderno. En 1987 apareció la traducción actualizada del NT de esta *Nueva Biblia* con introducciones y notas abundantes a manera de comentario teológico-literario condensado.

En general, de acuerdo con el propósito de cada uno (estudio, oración, lectura pública) debe escogerse cuidadosamente la versión. Ninguna traducción es perfecta, y los lectores pueden aprender mucho comparándolas entre sí.

Tabla 1: CRONOLOGÍA DE PERSONAJES Y SUCESOS RELACIONADOS CON EL NUEVO TESTAMENTO

Emperadores romanos	**Sumos sacerdotes judíos importantes**	**Gobernantes judíos y romanos en Palestina**			**Sucesos (los cristianos aparecen en cursiva)**
Augusto (30 a.C. - 14 d.C.)		Herodes el Grande (37-4 a.C.)			—*Nacimiento de Jesús hacia el 6 a.C.* —Revueltas a la muerte de Herodes el Grande; Augusto divide el reino entre tres de los hijos de Herodes.
		Judea	**Galilea**	**E-NE de Galilea**	
	Anás (Ánano I) (6-15 d.C.)	Arquelao, etnarca de Judea (4 a.C. - 6 d.C.) **Comienzo del primer período de gobernadores romanos** Coponio (6-9 d.C.)	Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Transjordania (4 a.C.-39d.C.)	(Herodes) Filipo, tetrarca de Iturea y Traconítide (4 a.C.-34 d.C.)	—Deposición de Arquelao; Judea es convertida en provincia romana (6 d.C.), censo de Quirinio; revuelta de Judas el Galileo. —Desde el 7 al 36 d.C. no se registran violentas revueltas en Judea contra los romanos. La reconstrucción del Templo de Jerusalén, comenzada por Herodes el Grande, continúa.
Tiberio (14-37 d.C.)	Caifás (yerno de Anás) (18-36 d.C.)	Valerio Grato (15-26 d.C.) Poncio Pilato (26-36)			—Ciertos incidentes durante el inicio del gobierno de Pilato lo muestran como imprudente, pero no como vicioso o deshonesto. —Hacia el 28 d.C. Jesús comienza su vida pública y Juan Bautista es ejecutado. —*Jesús es crucificado hacia el 30 o 33 d.C.* —La represión de los samaritanos por parte de Pilato en el 36 hace que Vitelio, legado de Siria, lo envíe a Roma (36/37). —*Muerte de Esteban y conversión de Saulo (Pablo) hacia el 36.*

Gayo Calígula (37-41)	Jonatán (hijo de Anás) (37) Teófilo (hijo de Anás) (37-41)	Marcelo (36-37) Marulo (37-41)	Calígula concede esta región a Herodes Agripa I (39)	Calígula entrega esta región a Herodes Agripa I (37)	—Agripa I llega a Palestina procedente de Roma. Visita de Alejandría, revuelta antijudía (38) —*Pablo huye de Damasco y va a Jerusalén (39); luego continúa hasta Tarso.* —Calígula ordena que se erija una estatua suya en el Templo de Jerusalén. El legado de Siria, Petronio, detiene el proceso hasta el asesinato del emperador.
Claudio (41-54)		**Fin del primer período de gobierno romano (prefectos)** Entrega de Judea a Herodes Agripa I (41)			
		Desde el 41 al 44 Herodes Agripa I gobierna la zona otrora regida por Herodes el Grande			—Ejecución de Santiago, hermano de Juan; Pedro es detenido por Agripa I, pero se escapa. —*Pablo en Tarso (41-44).*
		Segundo período de gobierno directo romano (prefectos o procuradores, 44-66), por vez primera sobre toda Palestina			
		Galilea y Judea		**E-EN de Galilea**	
		Cuspio Fado (44-46) Tiberio Alejandro (46-48) Cumano (48-52)			—Fado decapita al «profeta» Teudas (45). —Hambruna durante el reinado de Claudio (45-48) —Tiberio Alejandro crucifica a dos hijos de Judas, el galileo. —*Pablo llega a Antioquía de Siria: «Primer viaje misionero» (46-49).* —Insurrecciones en Jerusalén y Samaría durante la prefectura de Cumano. —*Encuentro (concilio) de Santiago, Pedro y Pablo en Jerusalén (49). «Segundo viaje misionero de Pablo» (50-52); composición de 1Ts (51).*

Tabla 1 (continuación)

Emperadores romanos	Sumos sacerdotes judíos *importantes*	Gobernantes judíos y romanos en Palestina		Sucesos (los cristianos aparecen en cursiva)
Nerón (54 68)	Ananías (47 59) Anano II (hijo de Anás) (62)	Félix (52 60) Festo (60 62) Albino (62 64) Floro (64 66)	En el 53 Claudio concede el reino de Iturea y Traconítide a Herodes Agripa II	—«Tercer viaje misionero de Pablo» (54 58) composición de sus cartas principales —Insurrecciones contra los romanos durante la prefectura de Félix por parte de los llamados bandidos (*lestai*), terroristas armados con dagas (*sicarii*) y del «profeta» egipcio *Prisión de Pablo en Cesarea (58 60) El sumo sacerdote Ananías lo persigue El procurador siguiente, Festo, lleva a Pablo ante Agripa II, Pablo es enviado a Roma (60)* — Después de la muerte de Festo, un consejo del Sanedrín convocado por el sumo sacerdote Anano II condena a *Santiago, el «hermano del Señor», apedreado hasta la muerte* Deposición de Anano por el procurador siguiente Prisión de Jesús hijo de Ananías por parte de las autoridades judías (a comienzos del 60) por advertir que Dios habría de destruir la ciudad y el Templo, entrega de Jesús a los romanos para que sea condenado a muerte, pero tras castigarlo, Albino lo libera Albino y Floro, gobernadores corruptos, preparan la escena para la revuelta —Incendio de Roma (64), Nerón persigue a los cristianos, *Pedro y Pablo, condenados a muerte*
Galba, Otón y Vitelio (68 69) *Acceso al trono imperial de la familia Flavia*		Los ejércitos romanos, conducidos por Vespasiano y (después del 69) por Tito, luchan contra los judíos revolucionarios en la primera revuelta judía (66 70)	Herodes Agripa II permanece fiel a los romanos durante la revuelta de los judíos	—En mayo del 66 Floro se ve forzado a abandonar Jerusalén por las guerrillas urbanas, y la plebe se apodera de la ciudad La revolución se extiende por toda Galilea y Judea Grupos de celotas (observantes estrictos de la Ley) asesinan a los judíos que se oponen a la revuelta *Al parecer, los cristianos abandonan Jerusalén y se dirigen a Pella en Transjordania* Josefo se pasa a los romanos

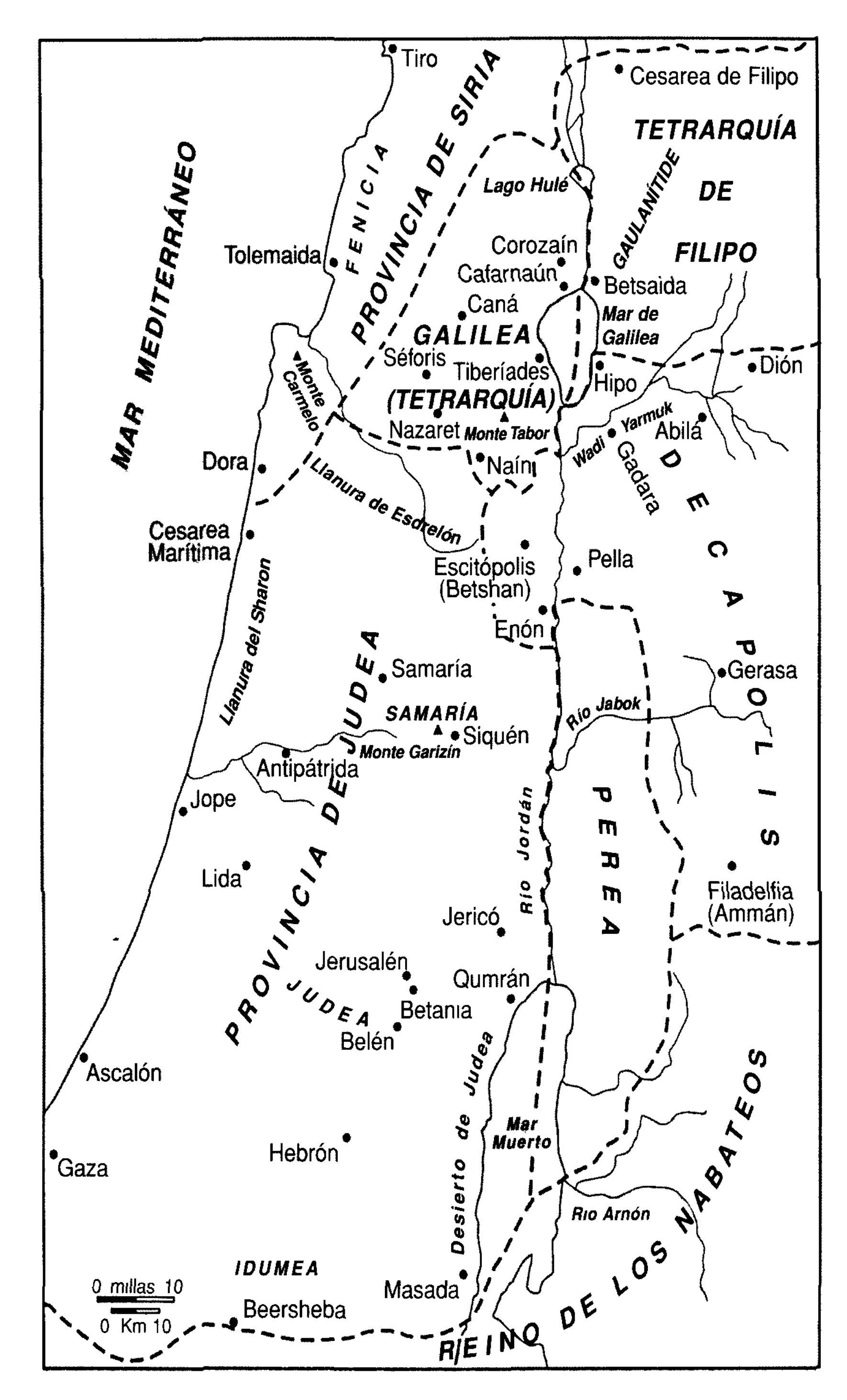
Emperadores posteriores al 70 d C	Palestina y el judaismo despues del 70 d C	El cristianismo despues del 70 d C
Vespasiano (69 79)	Destruccion del Templo de Jerusalen por los romanos (10 de agosto del 70) Herodes Agripa II conserva su territorio hasta su muerte hacia el 100 d C Gobierno de Roma	
Vespasiano gobierna hasta el 79 *(Tito celebra su triunfo en Roma en el 71)* Tito (79 81) Domiciano (81 96)	Gobierno romano en Palestina —Eleazar, nieto de Judas el galileo, es derrotado en Masada en el 74 En Roma Jesus escribe la *Guerra de los judios* —Los rabinos sustituyen a los sumos sacerdotes como dirigentes del judaismo palestino Rabi Gamaliel II (90 110) es su figura mas importante —En Roma Josefo escribe sus *Antiguedades de los judios*	—Composicion de muchos de los escritos del NT (evangelios, cartas deuteropaulinas, Hb[?], 1P, St, Jds, Ap, 1 2 3Jn), 1Clem (¿compuesta en Roma hacia el 96?) —Supuestos parientes de Jesus controlan las iglesias de Palestina —Durante el reinado de Domiciano los nietos de Judas (hermano de Jesus) son (supuestamente) interrogados, quizas otros hostigamientos a los cristianos
Nerva (96 98) Trajano (98 117)	—Apocaliptica judia (*IV Esdras II Baruc* hacia el 95 120) —Insurrecciones judias en Egipto, Cirene, Chipre, Mesopotamia (115 119)	—*Didache* (despues del 100), Cartas de Ignacio (110), *Carta de Policarpo* Martirio de Ignacio en Roma (110), Policarpo, obispo de Esmirna
Adriano (117 138) —	—Jerusalen es reconstruida como Aelia Capitolina (desde el 130) —Segunda revuelta judia dirigida por Simón bar Kosiba (Kochba aprobacion del R Aquiba 132 135) —Despues de la derrota los judios son expulsados de Jerusalen, en el emplazamiento del Templo se construye un santuario a Jupiter	—2P, *Pastor* de Hermas (¿hacia el 130?) *Evangelio secreto de Marcos Evangelio de Pedro, Protoevangelio de Santiago* —Hacia el 130 (supuestamente) fin del liderazgo judeocristiano en Jerusalen, cuya iglesia pasa a manos de obispos procedentes de la gentilidad

MAPAS DE PALESTINA Y DE LA ZONA MEDITERRÁNEA

Los escritos del NT sobre Jesús y sus discípulos contienen narraciones que se desarrollan en el escenario de la historia. La gente y los lugares concretos suponen una geografía, de modo que los lectores necesitarán consultar mapas de vez en cuando. Hay Biblias en el mercado que contienen mapas; los dos que pueden verse a continuación representan sólo una guía geográfica básica y simple.

Los mapas de esta zona, a la vez que proporcionan el emplazamiento de los nombres útiles para todas las historias del NT situadas en Palestina, muestran en líneas generales las fronteras existentes al final de los años 20 del siglo I d.C., es decir, los momentos del ministerio público de Jesús. Tales fronteras cambiarán ya una década después de su muerte, es decir hacia principios de los 40, cuando toda Palestina, incluido el territorio de la antigua provincia romana de Judea, fue entregada en manos del rey judío Herodes Agripa I. Cambiará de nuevo en los 50 y en los 60, y una vez más tras el aniquilamiento de la primera revuelta judía en el 70 d.C. Desde el punto de vista del terreno en sí es útil caer en la cuenta de que Palestina tiene tres rasgos geográficos principales, paralelos entre sí. Si desde el Mediterráneo nos trasladamos al interior, la llanura costera extendida de norte a sur asciende hacia una cadena de montañas, de orientación norte-sur también, que hace como de espina dorsal a través del centro del país. Por la cara oriental de estas montañas la tierra desciende hasta un valle surcado por enormes hendiduras (una vez más, de norte a sur) que contiene el Mar de Galilea, el valle del Jordán y el Mar Muerto. La gran llanura del Esdrelón, de NO a SE, supone un vado a través de las montañas y permite el acceso directo de la costa al valle.

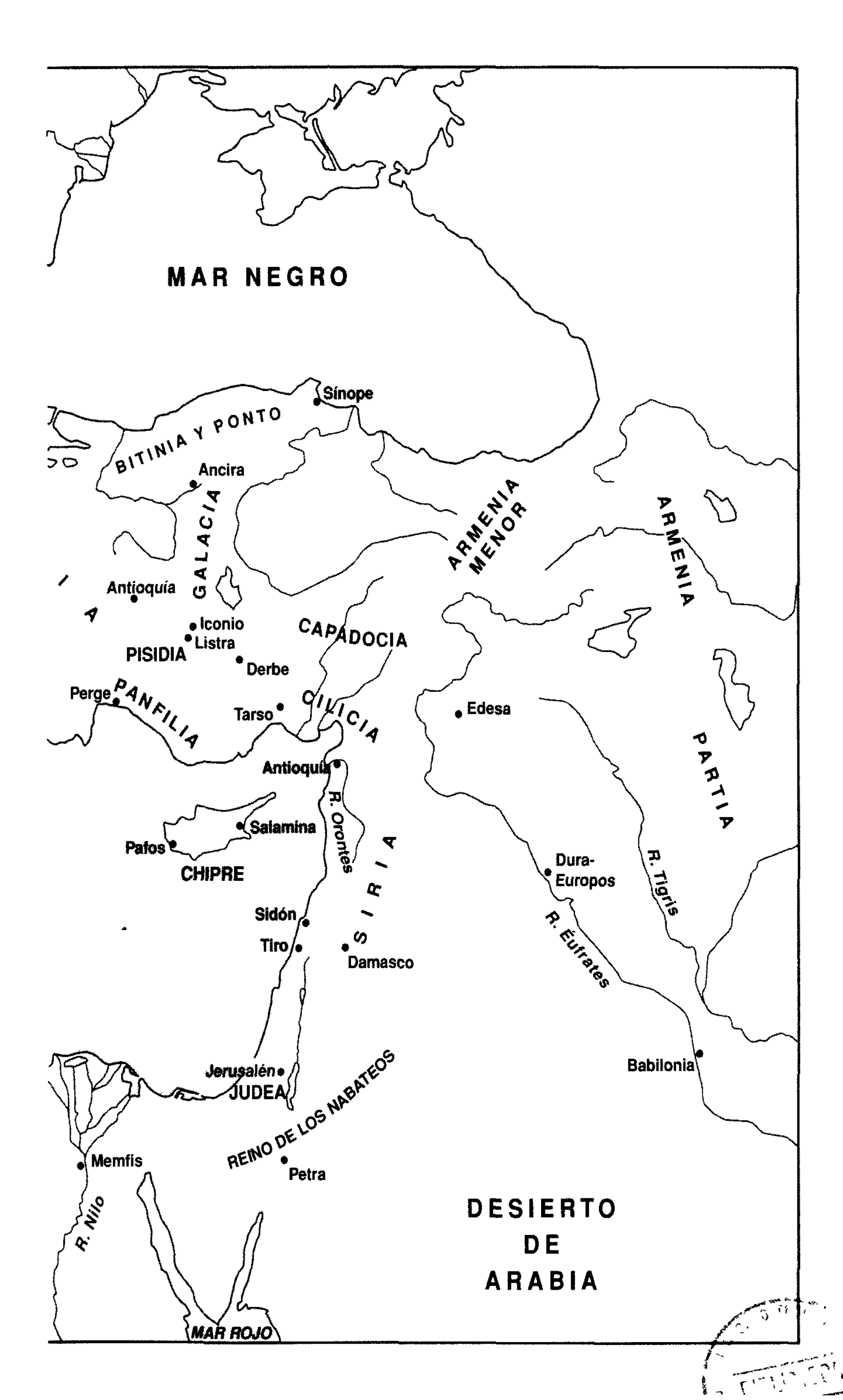
Igualmente, el mapa de la zona mediterránea sirve también de ayuda para los libros del NT cuando la historia se desarrolla fuera de Palestina, especialmente en las cartas de Pablo, en los Hechos y el Apocalipsis. Es imposible que un único mapa pueda dibujar los límites de las provincias romanas, siempre cambiantes a lo largo del siglo I, o el trazado de unas vías en continuo desarrollo. Nuestro mapa es sólo esquemático y combina la situación de los años 50 (cuando floreció Pablo) con los topónimos importantes en varios momentos del período neotestamentario (por ejemplo las siete ciudades del Apocalipsis, señaladas con una estrellita).



Palestina en tiempos del Nuevo Testamento.



El Mediterráneo en tiempos del Nuevo Testamento.


MAR NEGRO
Sínope
BITINIA Y PONTO
Ancira
GALACIA
ARMENIA MENOR
ARMENIA
Antioquía
I A
Iconio
Listra
CAPADOCIA
PISIDIA
Derbe
Perge
PANFILIA
Tarso
CILICIA
Edesa
Antioquía
R. Orontes
PARTIA
Salamina
Pafos
CHIPRE
SIRIA
Dura-Europos
R. Tigris
Sidón
Tiro
Damasco
R. Éufrates
Jerusalén
JUDEA
REINO DE LOS NABATEOS
Babilonia
Memfis
Petra
R. Nilo
DESIERTO DE ARABIA
MAR ROJO

I

NOCIONES PRELIMINARES PARA LA COMPRENSIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO

Naturaleza y origen del Nuevo Testamento
Cómo leer el Nuevo Testamento
El texto del Nuevo Testamento
Política y sociedad en la época del Nuevo Testamento
Religión y filosofía en la época del Nuevo Testamento

Capítulo 1

NATURALEZA Y ORIGEN DEL NUEVO TESTAMENTO

El término «Nuevo Testamento» evoca para nosotros un corpus de literatura cristiana. Pero esta noción es el producto de un largo desarrollo.

I. LA NATURALEZA DEL NUEVO «TESTAMENTO»

Antes de que se aplicara la designación de «testamento» a un conjunto de escritos, tal vocablo se refería al trato especial de Dios con los seres humanos. En las narraciones sobre los hebreos e Israel oímos hablar de una «alianza» (trato o pacto[1]) por la cual Dios se comprometía con Noé, Abrahán o David, prometiéndoles una ayuda o bendiciones especiales. En la tradición, sin embargo, la alianza más importante fue la que Dios hizo con Moisés e Israel (Ex 19,5; 34,10.27), por la cual este último se convertía en el pueblo elegido de Dios.

Casi 600 años antes del nacimiento de Jesús, en un momento en el que la monarquía en Judá y Jerusalén se derrumbaba ante los ejércitos enemigos, Jeremías transmitía un oráculo del Señor: «He aquí que llegan días... en los que pactaré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva. No como la alianza que hice con sus padres el día en el que los tomé de la mano para sacarlos del país de Egipto... Pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón. Seré su Dios y ellos serán

1. La palabra hebrea *b^e^rît* fue traducida en la Biblia de los LXX por *diathéke*, que en griego normal se refería a un tipo particular de pacto o tratado relacionado con la muerte, es decir, un testamento o «últimas voluntades».

mi pueblo» (Jr 31,31-33[2]). «Nueva» tiene en este pasaje el sentido de «renovada», incluso aunque tal renovación «no sea como la alianza pactada con sus antepasados»; éste pudo haber sido el sentido cuando «alianza» fue utilizada por vez primera por los creyentes en Jesús, que se hacían eco del lenguaje y de las ideas de Jeremías (2Co 3,6; Ga 4,24-26). Todas las versiones de la institución de la eucaristía en la cena de la noche anterior a la muerte de Jesús[3] cuentan cómo éste relacionó el término «[nueva] alianza/testamento» con su propia sangre. Los cristianos creyeron que a través de la muerte y resurrección de Jesús Dios había renovado la alianza con una dimensión nueva, y comprendieron que esa renovación iba más allá de Israel, incluyendo también a los gentiles en el pueblo de Dios. En un cierto momento, la reflexión teológica cristiana y las relaciones hostiles entre cristianos y algunos judíos que no aceptaban a Jesús condujeron a la tesis de que el nuevo «testamento» (en el sentido de alianza) había reemplazado al antiguo, la alianza mosaica, ya «periclitada» (Hb 8,6; 9,15; 12,24)[4]. Naturalmente, incluso entonces las Escrituras de Israel continuaron siendo sagradas para los cristianos.

Sólo en el siglo II tenemos testimonios del uso por parte de los cristianos de «Nuevo Testamento» para designar un corpus de escritos propios, lo que condujo en último término a la utilización de «Antiguo Testamento» para designar las Escrituras de Israel. Habrían de transcurrir algunos siglos más antes de que los cristianos de las iglesias latina y griega llegaran a un amplio consenso[5] sobre los 27 libros que debían incluirse en una colección normativa o canónica. La sección siguiente tratará de modo general el proceso de cómo y cuándo un libro del NT fue reconocido como canónico.

La percepción instintiva de que futuros lectores del NT iban a necesitar noticias básicas sobre este corpus apareció muy pronto. Los «prólogos» unidos a los evangelios y a algunas de las epístolas (a finales del siglo II, o quizás antes) y un antiguo documento fragmentario, que lleva el nombre de «canon de Muratori» (que puede datarse en el mismo

2. El tema de la «nueva alianza» vuelve a aparecer en Jr 32,40, Ex 16,60.62; 37,26, pero después de este uso en el siglo VI a C desaparece virtualmente hasta que lo encontramos de nuevo en los manuscritos del Mar Muerto y en el NT

3 Mc 14,24, Mt 26,28; Lc 22,20, 1Co 11,25.

4. Muchos cristianos de hoy dudarían en declarar periclitada la antigua alianza/testamento en el sentido de pacto de Dios con Israel, incluso aunque piensen que la ley mosaica no es ya obligatoria para aquellos que han aceptado la nueva alianza

5. Este consenso permitió, sin embargo, cierta diversidad sobre el canon neotestamentario en las iglesias siria, copta y etiópica. Para un bosquejo sintético de las complejidades del canon neotestamentario en las iglesias orientales, cf. NJBC 66, 85.

período), proporcionaron detalles sobre los libros del NT (autor, circunstancias de la composición, etc.)[6]. La primera obra introductoria conocida, que recibió el título de tal, es la breve *Introducción a las divinas Escrituras* de Hadrián o Adrián, y es un tratado de hermenéutica, o maneras de interpretar la Biblia[7]. En los mil años siguientes varias obras que podrían ser consideradas introducciones reunieron y repitieron tradiciones anteriores sobre los libros bíblicos. El honor, sin embargo, de ser la primera introducción científica al NT corresponde a una serie de escritos editados entre 1689 y 1695 por el sacerdote oratoriano francés Richard Simon, quien estudió cómo se habían compuesto y conservado en varios textos y versiones los libros del NT. Sus conclusiones fueron consideradas escandalosas por los más tradicionalistas tanto protestantes como católicos.

Hacia finales del siglo XVIII y durante todo el XIX las «Introducciones» fueron el vehículo para especulaciones conflictivas sobre la historia del cristianismo primitivo, pues en ellas los investigadores atribuían los diversos libros del NT a diferentes escuelas de pensamiento de los siglos I y II. Hasta cierto punto esta tendencia ha continuado hoy en la investigación contemporánea en Norteamérica, por *Introducciones* tales como la de N. Perrin (1.ª ed.) y la de H. Koester. Sin embargo, tal como indica la bibliografía a final de este capítulo, existe hoy una amplia variedad de *Introducciones* al NT. Muchas de ellas no tienen más que el simple objetivo de transmitir información sobre los libros neotestamentarios sin la intención de construir teorías generales sobre la historia del cristianismo primitivo.

II. CÓMO SE ESCRIBIERON, CONSERVARON Y COLECCIONARON LOS PRIMEROS ESCRITOS CRISTIANOS

Mucha gente supone que los cristianos tuvieron siempre Biblias tal como las tenemos hoy, o que los escritos cristianos existieron desde el principio. Por el contrario, la formación del NT, que implica la redac-

6. Este testimonio importante sobre el canon neotestamentario ha sido datado por unos pocos investigadores en el siglo IV, por ejemplo A. C. Sundberg Jr., HTR, 66 (1973), 1-41, Hahnemann, *Muratorian*. Pero véase la reseña sobre este último en CBQ, 56 (1994), 594-595, y E. Ferguson, *Studia Patristica*, 17 (1982), 677-683.

7. Probablemente fue un monje de Antioquía, que vivió a principios del siglo V. Antes que él había tratado de la hermenéutica el *Liber regularum* del donatista Ticonio (hacia el 380). Como veremos en el Cap. 2, la hermenéutica es un tema que exige hoy un lugar en una *Introducción al Nuevo Testamento*.

ción y la conservación de los libros compuestos por los seguidores de Jesús, fue un asunto complicado.

Producción de libros escritos por cristianos

La sección introductoria sobre «Información útil acerca de la Biblia» indicaba que en la época de Jesús los judíos eran muy conscientes de la existencia de libros sagrados: la Ley, los Profetas y otros Escritos, y que a este conjunto se referían los primitivos cristianos cuando hablaban de las Escrituras. ¿Por qué los primeros cristianos fueron un tanto lentos en componer sus propios libros? Un factor importante que contribuyó a este retraso fue que Jesús —al contrario que Moisés, quien según la tradición fue el autor del Pentateuco— no compuso libros que contuvieran su revelación. En ninguna parte se dice que Jesús durante su vida hubiera escrito una sola palabra, o que hubiera ordenado a sus discípulos componer libros. La proclamación del reino de Dios hecha presente en su persona no dependía de la transmisión por escrito. Además, las primeras generaciones cristianas tenían un talante fuertemente escatológico: para ellas «los últimos tiempos» estaban a la vuelta de la esquina, y no les cabía duda de que Jesús habría de retornar pronto («Maranatha» [ar. *Maràna tha*]: «Ven Señor Jesús» de 1Co 16,22 y Ap 22,20). Tal venida anticipada del fin del mundo no animaba a los cristianos a escribir libros para generaciones futuras (que no estarían allí para leerlos).

Cartas. No es accidental, pues, que las cartas fueran la primera literatura cristiana que conocemos· puesto que están concebidas para responder a problemas inmediatos y acuciantes, se compaginan bien con una escatología urgente. El que esas cartas fueran escritas por Pablo aclara otro factor en el surgimiento de la literatura cristiana. Pablo era un apóstol itinerante que predicaba a Jesús en una ciudad y luego se trasladaba a otra. Las cartas fueron su medio de comunicación con los conversos que vivían lejos de él[8]. Así, en la década de los años cincuenta del siglo I Pablo produjo los primeros documentos cristianos que han

8 Si la dispersión geográfica del cristianismo contribuyó a la produccion de cartas cristianas, puede que no sea accidental el que no tengamos carta alguna de los doce apóstoles a la comunidad judeocristiana de Jerusalen Por lo que se dice en el NT (como distinto a leyendas posteriores) podemos sospechar que, a excepción de Pedro, los Doce viajaron muy poco Así pues, podrían haberse comunicado oralmente con sus fieles jerusalemitas; ciertamente, la predicación oral parece haber continuado como la forma privilegiada, o esperada, de proclamación evangélica incluso después de que se compusieron textos escritos (cf Rm 10,14-15) Un testimonio de ello es Papías, en una fecha tan tardía como el 125 d C (HE III 39,4)

llegado hasta nosotros: 1Ts, Ga, Flp, 1 y 2Co y Rm. Cada una de ellas tiene un tono y una intensidad diferentes, según lo que el Apóstol percibía como necesario para cada comunidad respectiva en su momento particular. Este hecho debería hacernos cautos ante generalizaciones respecto a la teología paulina. Pablo no era un teólogo sistemático, sino un predicador evangélico, que en ciertos momentos otorgaba un énfasis especial a un aspecto de la fe en Jesús, y en otros momentos, a otro..., ciertamente en un grado que puede parecernos hoy inconsistente. Fundamentándose en que Pablo no menciona tal o cual idea o práctica determinadas, se emiten a veces aventuradas hipótesis sobre sus doctrinas. Por ejemplo, la eucaristía se menciona solamente en una carta paulina, y en ella debido sobre todo a los abusos de la cena eucarística en Corinto. Si no hubiese sido por esa situación, los investigadores podrían equivocarse al suponer que no existía la eucaristía en las iglesias paulinas, razonando que Pablo no podría haber escrito tanto sin mencionar un aspecto tan importante de la vida cristiana.

A mediados de la década de los 60 la muerte había sobrevenido a la mayoría de los personajes más famosos de la primera generación (es decir, a aquellos que habían conocido a Jesús o lo habían visto resucitado: cf. 1Co 15,3-8), por ejemplo Pedro, Pablo y Santiago, el hermano del Señor. La desaparición de la primera generación de cristianos contribuyó a la producción de obras de naturaleza más permanente. Las cartas/epístolas permanecieron como un medio importante de comunicación cristiana, aunque no estuvieran escritas por Pablo mismo, sino por otras personas en su nombre con la intención de conservar su espíritu y autoridad. Muchos estudiosos asignan 2Ts, Col, Ef y las Epístolas pastorales (1 y 2Tm, Tt) a esta categoría de escritos «deuteropaulinos», compuestos durante los años 70-100 (o incluso después) tras la muerte de Pablo. Una explicación plausible de este fenómeno es que los discípulos o admiradores del Apóstol, enfrentados a problemas propios de años posteriores a los 70, impartían unos consejos que estimaban concordes con el pensamiento del maestro. Aunque las epístolas deuteropaulinas lidian con problemas inmediatos, tales como los falsos maestros o ciertas cartas falsificadas, muestran a menudo un tono más universal o permanente. Por ejemplo, la idea de la segunda venida de Jesús no se había perdido en aquellos momentos, pero se hacía menor hincapié en ella: en esta línea 2Ts advierte en contra de aquellos que exageran su inmediatez. Col y Ef teologizan sobre «la iglesia» y no sobre las iglesias locales como en los escritos paulinos anteriores. La estructura eclesiástica promovida por las Pastorales, consistente en presbíteros/obispos y diáconos, está pensada para servir a la pervivencia de la Iglesia durante futuras generaciones.

Según la opinión de muchos investigadores, pertenecen a este período posterior al año 70 las epístolas atribuidas a Pedro, Santiago y Judas, es decir, cartas escritas en nombre de grandes apóstoles, o de familiares de Jesús, que afrontan problemas de generaciones posteriores de cristianos. También estas cartas tienen a menudo un tono universal o permanente. A decir verdad, fueron (junto con 1, 2 y 3Jn) finalmente conocidas como «Epístolas católicas», término que en el cristianismo oriental era el apropiado para designar obras dirigidas a la iglesia «universal».

Evangelios. En el NT aparecen también otros géneros literarios, de entre los cuales los evangelios constituyen el caso más notable. (En el presente texto el término «evangelistas» se refiere a los redactores/autores de los evangelios canónicos, mientras que «evangelizadores» hace referencia a una categoría más amplia: aquellos que predicaron a Jesús). Según el punto de vista común entre los estudiosos, el evangelio según Marcos se escribió en algún momento de la década de los 60, o justo después del 70, y ofrecía un relato de los dichos y hechos de Jesús, tema notablemente ausente de las cartas mencionadas anteriormente. Experiencias procedentes de las décadas que separaban a Jesús de los evangelistas colorearon esta presentación. La importancia respecto a los problemas cristianos fue determinante en la selección de lo que se conservó de la tradición sobre Jesús. Por ejemplo, el hincapié del Jesús de Marcos en la necesidad del sufrimiento y de la cruz pudo ser un reflejo del ambiente de persecución sufrido por los cristianos destinatarios de ese evangelio. Expandir o explicar la tradición sobre Jesús era una exigencia entonces sentida porque los oyentes y los lectores no eran ya judíos palestinos de la época de Jesús, sino gentiles a quienes resultaban extrañas las costumbres e ideas judías (cf. Mc 7,3-4).

Los evangelios según Mateo y Lucas, compuestos probablemente diez o veinte años después del de Marcos, ofrecen más datos de la tradición sobre Jesús, especialmente gracias a los dichos del Maestro (tomados, según se piensa, de una colección de sentencias, hoy perdida, denominada «Q»). Esta tradición más amplia deja traslucir experiencias diferentes a las del trasfondo eclesial de Marcos. Otra forma de la tradición sobre Jesús encontró su expresión en el Cuarto evangelio (Juan), compuesto en torno a los años 90-100. Este escrito tiene una forma tan diferente a los otros que los estudiosos han trabajado intensamente para reconstruir la peculiar historia de la comunidad que se halla tras este evangelio. A pesar del colorido local de los cuatro evangelios canónicos, su importancia más transcendental fue conservar para los lectores de finales del siglo I (y, ciertamente, para los de todas las épocas) la memoria de Jesús, una memoria que no pereció cuando murieron los testigos oculares.

Ninguno de los evangelios menciona el nombre de su autor, y es muy posible que ninguno fuera escrito en realidad por aquellos cuyo nombre fue ligado a ellos a finales del siglo II (Juan Marcos, compañero de Pablo y luego de Pedro; Mateo, uno de los Doce; Lucas, compañero de Pablo; Juan, uno de los Doce)[9]. De cualquier modo, estos nombres indican la creencia de que Jesús era interpretado de un modo fiel a la primera y segunda generación de testigos y proclamadores de la fe.

Hechos; Apocalipsis; otros géneros literarios. Otra forma de literatura cristiana primitiva de naturaleza más permanente que las cartas tiene como ejemplo a los *Hechos de los apóstoles.* Este libro —concebido por el autor como la segunda parte de una doble obra que comienza con el evangelio según Lucas (que empezaba y concluía en Jerusalén)— hacía que la historia del cristianismo se moviera más allá de la ciudad santa y de Judea y llegara hasta Samaría e incluso hasta los confines de la tierra. Hch 1,6-11 sugiere la atmósfera en la que se compuso este libro: el conocimiento del momento de la segunda venida no ha sido concedido a los discípulos de Jesús y la difusión del cristianismo es más importante que mirar al cielo esperando tal venida. Los *Hechos* subrayan esa difusión al comenzar su relato en Jerusalén con los Doce y concluirlo en Roma con Pablo, cuyas últimas palabras proclaman que el futuro del cristianismo está en el mundo gentil (28,25-28). Una obra de esta clase contempla un cristianismo duradero que necesita conocer su continuidad con Jesús, Pedro y Pablo, y tener la certidumbre de que su desarrollo no ha sido guiado por el azar, sino por el Espíritu, recibido de Jesús.

El libro del *Apocalipsis* (vocablo derivado del griego que significa «revelación») representa otro género de la escritura cristiana en la época posterior a la década de los 70. Este libro hunde sus raíces en Ezequiel y Zacarías, y es un ejemplo de literatura «apocalíptica» o de revelaciones. Este género literario era bien conocido en el judaísmo, como lo demuestran el Libro de Daniel y otras dos obras escritas después de la destrucción del templo de Jerusalén en el 70 d.C., a saber, *IV de Esdras* y *II Baruc.* (Estos dos últimos son más o menos contemporáneos del Apocalipsis.) La persecución del pueblo de Dios por los grandes imperios del mundo cuestionaba hasta qué punto la historia estaba bajo el control de Dios. La literatura apocalíptica respondía a ello por medio de visiones que fusionaban lo que ocurría en la tierra y en el cielo..., visiones que sólo podían expresarse por medio de símbolos exuberan-

9. La creencia de que Lucas escribió el tercer evangelio y los Hechos es la más plausible de las cuatro atribuciones, seguida de cerca por la de Marcos como primer evangelista.

tes. El paralelismo entre el cielo y la tierra proporciona la seguridad de que lo que ocurre aquí abajo se halla controlado por el Dios de arriba, y que la persecución terrena refleja las luchas entre Dios y los espíritus malvados superiores. Un aspecto especial del Apocalipsis es que su mensaje se concreta en cartas a determinadas iglesias, de modo que al expresar los atributos de Dios por medio de un simbolismo más allá de toda descripción racional el autor recuerda a aquellos cristianos de finales del siglo I que el reino de Dios es más amplio y poderoso que la historia por ellos vivida en esos momentos. El Apocalipsis les concede la esperanza, incluso la seguridad, de que a pesar de (o precisamente por) los reveses que están sufriendo, Dios los proclamará victoriosos. Desafortunadamente, muchos lectores modernos han olvidado los destinatarios del siglo I, y al no conocer este tipo de literatura y la plasticidad de las imágenes y símbolos temporales (abundantes por igual en los apocalipsis judíos citados anteriormente), piensan que Ap es una predicción exacta del futuro, que les revela secretos para ellos ocultos. La grandeza, sin embargo, del «Alfa y Omega, el primero y el último» (Ap 22,13) está más allá de toda cronología y cálculo humanos.

Existieron además otras formas de literatura cristiana primitiva, ocultas bajo la designación de «carta» o «epístola». Precisamente porque las cartas eran la producción literaria dominante entre los primeros cristianos, obras posteriores que no eran tales en su acepción más ordinaria fueron clasificadas como cartas. 1P y St son casos extremos. Contienen elementos del formato de «carta», pero su contenido se halla más cercano a la homilía (1P), o a un cierto tipo de debate retórico conocido como «diatriba» (St). La «Epístola a los hebreos» tiene la conclusión de una carta, pero no un prescripto epistolar, de modo que la designación de los destinatarios, «a los hebreos», antepuesta a la obra por un estudioso primitivo se deriva del análisis de su contenido. Su estilo pulido es propio de la oratoria helenística o alejandrina. Aunque esta obra trata de un problema particular (al parecer ciertos casos de apostasía de la fe cristiana a causa de la atracción del judaísmo), elabora una profunda cristología del Hijo de Dios. Jesús es como nosotros en todo, excepto en el pecado, superior a los ángeles (que promulgaron la Ley) y a Moisés, y que por su muerte ha sustituido el culto y el sacerdocio israelita. La distancia en estilo y progreso intelectual entre esta «epístola» y las primeras cartas de Pablo es llamativa. La primera epístola de Juan, que no tiene formato de carta y nunca menciona a Juan, es extremadamente difícil de clasificar. Puede considerarse como una aplicación de los temas del cuarto evangelio. En esta «carta» la comunidad joánica no se halla ya afligida por la expulsión de la sinagoga, sino por discordias y cismas internos.

De este modo, con variados géneros literarios, los cristianos posteriores a la década de los 70 continuaron enfrentándose a problemas y amenazas, aunque el tenor de sus respuestas creó obras que pueden responder fácilmente a situaciones cristianas de otros tiempos y lugares..., hasta tal punto que a menudo no es posible analizar el problema o la situación particular que el autor tiene en mente. Así pues, mientras que la literatura cristiana más primitiva (las cartas «protopaulinas» escritas durante la vida de Pablo) puede ser datada con razonable precisión, con una oscilación de unos pocos años tan sólo, o incluso unos pocos meses, se debe conceder siempre un margen de varias décadas para la fecha probable de las obras postpaulinas. Ciertamente, en algunos pocos escritos neotestamentarios (Mc, Hch, 2P) las diferentes fechas de composición propuestas por estudiosos bien informados varían de cincuenta a cien años.

Conservación y aceptación como canónicos de libros compuestos por cristianos

Las composiciones cristianas de las que acabamos de hablar, escritas muy probablemente entre los años 50 y 150 d.C., no sólo fueron conservadas, sino que acabaron por ser consideradas únicas, sagradas y dotadas de autoridad. Los cristianos situaron estos escritos al mismo nivel que las Escrituras judías (la Ley, los Profetas, los Escritos), y las estimaron como un Testamento Nuevo al lado de estas últimas (de modo que las Escrituras judías se transformaron en Antiguo Testamento). ¿Cómo llegó a producirse tal proceso evolutivo? Una vez más consideraré aquí esta cuestión de modo general, dejando los detalles para cuando tratemos de los libros individualmente. A decir verdad, no conocemos plenamente el proceso de conservación de estos libros[10], pero diversos factores desempeñaron una función en él.

En primer lugar: el origen apostólico, real o putativo. He mencionado antes cómo cartas no escritas realmente por Pablo, Pedro o Santiago llegaron a ser muy importantes porque fueron compuestas en el nombre, espíritu y autoridad de esos apóstoles. Los evangelios fueron atribuidos bien a apóstoles (Mateo, Juan) o a «varones apostólicos» (Marcos, compañero de Pedro; Lucas, de Pablo). El Apocalipsis, que contenía las visiones de un profeta llamado Juan (1,1-2; 22,8), consiguió en parte ser aceptado en Occidente porque se pensó que ese Juan

10 A un nivel más amplio las cuestiones sobre la cultura literaria, la publicación y circulacion de libros y las bibliotecas son tratadas por H Y Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, University of Yale, New Haven, 1995

era el apóstol del mismo nombre. Cuando Dionisio de Alejandría en torno al 250 defendió con razonables argumentos que Ap no podía haber sido escrito por el autor del Cuarto evangelio y las epístolas joánicas (quien se suponía ser el apóstol Juan) la aceptación del libro disminuyó en Oriente (HE VII 25,6-27). A Hb le pasó lo contrario. Aunque aparece citado en Roma por cristianos de finales del siglo I y comienzos del II, esta obra no fue admitida en las primeras listas occidentales de escritos sagrados. Los cristianos orientales, sin embargo, pensaron desde finales del siglo que había sido compuesta por Pablo (HE VI 14,4). Las iglesias occidentales negaron durante mucho tiempo tal atribución, pero ésta desempeñó su papel en la inclusión de Hb en el canon. Finalmente, en los siglos IV y V la iglesia latina aceptó también considerar a Hb como paulina y canónica.

El origen apostólico, sin embargo, no fue un criterio absoluto para conservar o declarar canónico un escrito. Algunas cartas escritas por Pablo, o en su nombre, a los corintios (cf. 2Co 2,4) y a los de Laodicea (Col 4,16) no han sobrevivido. Algunas otras, además, que pretendían ser de Pablo fueron declaradas espurias según 2Ts 2,2, incluso aunque los estudiosos de hoy no tengan idea del grado en el que tales cartas eran distintas de las epístolas deuteropaulinas. A finales del siglo II el *Evangelio de Pedro* fue rechazado por un obispo a causa de su contenido, sin debate alguno sobre si procedía o no de Pedro. Muchas obras apócrifas repudiadas por las autoridades eclesiásticas posteriores como espurias o falsas llevaban el nombre de los apóstoles. Debemos considerar, pues, otros criterios que den cuenta de la conservación o aceptación como canónicos de los libros cristianos.

Segundo: la importancia de las comunidades cristianas destinatarias de los escritos. Los destinatarios a quienes iban dirigidas las obras tuvieron su importancia para su conservación y aceptación como canónicas. Según parece, no han sobrevivido obras dirigidas a las comunidades de Jerusalén o Palestina, aunque algunas de las fuentes de los evangelios y Hechos parecen haber sido palestinas. La aniquilación de la zona a causa de la sublevación judía contra Roma en los años 66-70 contribuyó probablemente a tal hiato. Es plausible que Antioquía de Siria aceptara como canónico a Mateo[11], un evangelio que llegó a ser extraordinariamente influyente. De modo semejante las iglesias de Asia Menor (por ejemplo Éfeso) y de Grecia conservaron la mayor parte del NT, a saber, los escritos paulinos y joánicos, y quizás también Lucas-Hechos. Se piensa que la iglesia de Roma conservó Rm y quizás

11. Antioquía o Siria son lugares sugeridos también para Marcos, Juan y Lucas-Hechos.

también Hb y Mc. Esta ciudad es también candidata como lugar de destino de Lucas-Hechos. Cuando hacia el 170 Ireneo rechazó la pretensión gnóstica del origen apostólico de sus escritos heréticos (AH III 3), las relaciones de los apóstoles con las iglesias más importantes de Asia Menor, Grecia y sobre todo Roma, comprobables por la tradición, fueron importantes argumentos para la inclusión en el canon de obras que él consideró partes constituyentes del NT. El factor de la iglesia recipiendaria (catalizado a veces por la influencia de alguna personalidad mencionada en los libros del NT que más tarde fue importante en alguna iglesia concreta) puede dar cuenta de la conservación de Filemón y de Judas, obras no amplias ni importantes, difícil de explicar por otras razones.

Tercero: la conformidad con la regla de la fe. El término «canon», o norma, pudo haberse referido en primer lugar a las creencias usuales de las comunidades cristianas antes que a la colección de escritos que se hizo habitual. La importancia de la conformidad con el contenido de la fe puede ilustrarse con una historia contada por Eusebio (HE VI 12,2-6) a propósito de Serapión, obispo de Antioquía (hacia el 190), quien se encontró que la comunidad de la cercana ciudad de Roso leía públicamente el *Evangelio de Pedro*, obra que no le era familiar. Su primera impresión fue que esa obra era un tanto extraña, pero se inclinó por tolerarla. Cuando más tarde supo que el escrito estaba siendo utilizado para sustentar doctrinas docetas (a saber, que Jesús no era auténticamente humano[12]), Serapión prohibió el ulterior uso eclesial de ella. Algunos escritos gnósticos reflejaban la tesis de que Jesús no murió verdaderamente en la cruz, opinión que consecuentemente conducía a una minusvaloración del martirio cristiano. Análogamente, los cuatro evangelios y las cartas de Pablo, que ponían de relieve la importancia central de la cruz y la muerte de Jesús, junto con los Hechos, que describe el martirio de Esteban, pudieron haber sido preferidos por las comunidades cristianas en las que la sangre de los mártires había sido semilla cierta de nuevos cristianos. La razón de la incomodidad de Dionisio de Alejandría respecto al Apocalipsis, que le impulsó a examinar cuidadosamente la autoría de este libro, fue la concepción de un reino de Cristo sobre la tierra durante mil años (Ap 20,4-5), la doctrina milenarista, o quiliástica, que él no aceptaba.

Aunque contribuyeron a la conservación e importancia de ciertos escritos, estos tres factores apenas hacen plena justicia a un proceso

12. Los docetas pudieron apelar a un pasaje del *Evangelio de Pedro* 4,10 en el que aparece un Jesús silente como si no sintiera dolor cuando fue crucificado.

que parece también haber supuesto una intuición de la Iglesia respecto a qué obras estaban inspiradas por el Espíritu.

La compilación de los primeros escritos cristianos

Los variados géneros literarios que hemos mencionado hace unos momentos tienen historias diferentes respecto a las colecciones preliminares. Tales historias arrojan luz sobre las actitudes que conformaron la compilación final del NT.

Las cartas de Pablo. El nombre del Apóstol aparece en trece cartas neotestamentarias dirigidas a comunidades o individuos particulares, y escritas en un período de unos 50 años o incluso más si las Pastorales fueron compuestas después del año 100. Aunque supongamos que Pablo mismo[13] y los cuatro o cinco redactores de las cartas deuteropaulinas hubieran conservado copias de ellas, no podemos saber cómo éstas llegaron a reunirse. Pero si los remitentes no conservaron copia de sus envíos, las comunidades recipiendarias no muy distantes entre sí, pudieron haber intercambiado sus cartas (Col 4,16), reuniéndose así gradualmente ciertas colecciones. Algunas cartas, sin embargo, parecen haber sido editadas tras su envío, y tal proceso literario requeriría algo más que un intercambio entre las comunidades. Una hipótesis plausible es que, tras la composición de los Hechos, cuando la vida de Pablo fue más conocida, se coleccionaran sistemáticamente sus cartas. Los estudiosos han atribuido tal colección a Onésimo (Flm 10), a Timoteo, o a la escuela paulina (quizás algunos de los autores de las epístolas deuteropaulinas), pero tal intento debió de continuar tras la primera generación postpaulina. Aunque algunos escritores entre el 100-120 (como Ignacio de Antioquía y los autores de *1 Clemente* y 2 Pedro) demuestren conocer algunas cartas paulinas, el primer testimonio claro de una colección amplia procede de unas décadas más tarde, de Policarpo y Marción. El canon de diez cartas de este último no contenía las Pastorales[14]. Hacia finales del siglo II trece cartas gozaban cada vez más de una aceptación canónica en Occidente, mientras que en Oriente se añadía una decimocuarta, Hebreos; sólo en el siglo IV fue generalmente aceptada esta última como canónica.

Evangelios. La Iglesia consideró finalmente canónicos cuatro evan-

13. D. Trobisch, *Paul's Letter Collection*, A/F, Minneapolis, 1994, mantiene que Pablo mismo coleccionó y editó algunas de sus cartas. H. Y. Gamble, JBL, 94 (1975,) 403-418, defiende, sin embargo, la hipótesis de diferentes colecciones de cartas paulinas.

14. Para la ausencia de Flm y las Pastorales en el P^{46}, el papiro II de la colección Chester Beatty, hacia el 200, que contiene las cartas de Pablo, cf. n. 2 del Cap. 15.

gelios compuestos en el lapso entre los años 65 y 100. ¿Por qué cuatro? Aunque Pablo no se refiera a un relato escrito, su advertencia en Ga 1,8-9 respecto a «un evangelio contrario al que os he predicado» sugiere que la idea de un solo evangelio pudo haber sido axiomática (cf. 1Co 15,11). El Evangelio según Marcos, el primero en ser redactado según muchos investigadores, se denomina a sí mismo mayestáticamente «el evangelio [buena nueva] de Jesucristo, (hijo de Dios)» (1,1) sin indicar que existiera otra versión de la proclamación evangélica. Cuando décadas después el autor de Mt escribió su evangelio, incorporó en un Marcos remodelado otro material tomándolo en especial de la colección de dichos que los investigadores llaman «Q», y suponiendo al parecer que los lectores no tendrían necesidad de consultar ninguna de las dos fuentes anteriores. Aunque el autor de Lc (1,1-4) conoce otras «muchas» narraciones evangélicas previas, se dispuso a producir «un relato ordenado» con la idea de que Teófilo (y otros lectores) conocieran la verdad más efectivamente. El hecho de que no se encuentre ninguna cita de Mc, Mt o Lc en las epístolas joánicas, incluso en donde los temas sinópticos podrían haber ayudado mucho al autor, nos sugiere que para la comunidad joánica «el mensaje que han escuchado» (Jn 1,5; cf. 3,11) era sólo el Cuarto evangelio. El obispo Papías (*ca.* 125) conocía varios evangelios, pero antes del 150 no existe ningún testimonio claro de que se leyera más de un evangelio públicamente, como normativo, en una iglesia determinada.

En verdad, la práctica de utilizar un solo evangelio muestra una exclusividad turbadora. Algunos judeocristianos utilizaban un solo evangelio compuesto por ellos mismos, pero muchos preferían el de Mateo a causa de su carácter judío y de su insistencia en el valor de cada iota o tilde de la Ley (Mt 5,18). Presumiblemente utilizaban este evangelio con un afán polémico contra los cristianos procedentes de la gentilidad, quienes leían otros evangelios para sustentar su no observancia de la Ley. Muy pronto aparecieron comentarios gnósticos al evangelio de Juan, puesto que este escrito podía servir de refuerzo al rechazo gnóstico del mundo[15]. De este modo la concentración en un solo evangelio podía ser empleada a veces para sustentar una teología rechazada por la gran mayoría de los cristianos. Como reacción a tal exclusividad, llegó a ser una práctica de la «gran Iglesia»[16] la aceptación de más de un evange-

15 Véanse las afirmaciones del Jesús joanico procede de arriba, ni él ni sus seguidores son de este mundo (8,23, 17,16), los llevará consigo a otro mundo (14,2-3)

16 Este término fue utilizado por el pagano Celso, según Orígenes, *Contra Celso* V 59 El cambio del rollo al libro o al códice como soporte de la escritura, que al parecer tuvo lugar en la primera mitad del siglo II, permitió a los cristianos reunir varios evangelios copiados uno detrás de otro Cf G N Stanton, NTS, 43 (1997), 321-351

lio. Después del 150 fueron cuatro los escritos evangélicos que gozaron de una amplia aceptación. Taciano intentó un compromiso entre el uno y el cuatro componiendo una armonía evangélica única mezclando los cuatro (el *Diatessáron*). Este compromiso fue aceptado como canónico durante varios siglos por las iglesias de lengua siríaca en el Oriente, pero no por la griega y latina. Ireneo, en Occidente, y Orígenes en Oriente influyeron notablemente para que se aceptara la idea de que Dios quería para la Iglesia cuatro evangelios separados.

Marción (hacia el 100-160)[17] tuvo un papel especial como catalizador de la formación del canon neotestamentario. Este personaje, educado como cristiano (quizás como hijo de un obispo) y brillante teólogo, se trasladó desde el Oriente a Roma hacia el 140 proclamando que el creador atestiguado por el Antiguo Testamento era sólo el Demiurgo («el dios de este mundo»: 2Co 4,4), que insistía en la estricta justicia. El Creador no era el Altísimo, el Dios amoroso (un Dios «ajeno», «extraño» a este mundo), el responsable del envío de Jesús en forma humana[18]. Dada la creciente separación de los cristianos respecto a la Ley, el culto y la sinagoga tal como atestiguan Pablo, Hebreos y Juan, el total rechazo de la herencia judía por parte de Marción no es sorprendente. Su postura, sin embargo, fue tildada de herética hacia el 144 por los presbíteros de Roma, lo que le indujo a fundar su iglesia con una estructura propia que duró unos tres siglos.

Marción encontró una justificación particular para sus puntos de vista en los escritos de Pablo, en los que hallaba, según su interpretación, un rechazo total a la Ley (y al AT). Marción seleccionó un canon con escritos cristianos que pudieran interpretarse favorablemente para su tesis, a saber, un evangelio (Lucas sin los capítulos 1-2: el *euaggélion*) y diez cartas paulinas (sin las Pastorales: el *apostolikón*)[19]. La re-

17. Cf. ABD 4, 514-520. J. Knox, *Marcion and the New Testament*, University Press, Chicago, 1942, E. C. Blackman, *Marcion and his Influence*, SPCK, London, 1948; R. J. Hoffman, *Marcion: On the Restitution of Christianity*, Scholars, Chico, 1984.

18. No por medio de una encarnación real, sin embargo. El pensamiento de Marción se halla muy cercano al de otras herejías del siglo II, por ejemplo el docetismo. Aunque los escritores eclesiales antignósticos consideraron gnóstico a Marción (véase pp. 151s.), es posible que simplemente haya participado de algunas de las ideas gnósticas, por ejemplo el dualismo, el Demiurgo.

19. Marción enmendó también el texto griego eliminando pasajes que no estaban de acuerdo con sus ideas. Aunque miope, el hincapié de Marción en Pablo significa un testimonio temprano del poderío de los escritos del gran Apóstol. Algunos estudiosos conceden cierto valor a las exageraciones de Marción pensando que mantuvo la oposición paulina radical a la Ley en contra de la tendencia del cristianismo primitivo a armonizar a Pablo con los otros apóstoles (por ejemplo en los Hechos; véase, sin embargo, p. 435). Marción ha sido considerado un precursor de M. Lutero al utilizar a Pablo para poner en cuestión la Iglesia de su tiempo.

acción al rechazo marcionita del AT influyó en la gran Iglesia para que ésta mantuviera al AT como palabra de Dios para el pueblo cristiano. Igualmente la oposición al canon sesgado de Marción fue un factor[20] que empujó a las iglesias hacia la aceptación de un *euaggélion* más amplio (cuatro evangelios, y no sólo el de Lucas), y un *apostolikón* también más extenso (al menos trece cartas paulinas, y no diez). Como una expansión de este último puede considerarse también la inclusión en el canon de los Hechos de los apóstoles, la segunda parte de la doble obra lucana. Los Hechos, por sus relatos de la actividad de Pedro —el jefe de los doce compañeros de Jesús— situados delante de la relación de la obra paulina, podían colocarse lógicamente entre los cuatro evangelios, ya reunidos, que trataban de Jesús, y la compilación de las cartas de Pablo. Ese mismo instinto tendiente a favorecer a los Doce explica probablemente la inclusión de 1P y 1Jn en el canon. Sea de ello como fuere, en las décadas inmediatamente antes y después del 200 la mayoría de los escritores eclesiales en griego y latín aceptaban una compilación de 20 libros[21] como Nuevo Testamento al lado del Antiguo Testamento judío.

El final de la colección. Las restantes siete obras (Hb, Ap, St, 2 y 3Jn, Jds, 2P) fueron citadas y aceptadas como Escrituras entre los siglos II y IV en algunas iglesias, pero no en todas. Finalmente, a finales del siglo IV en el oriente griego y en el occidente latino, se produjo un vasto (pero no absoluto) consenso en torno a un canon de 27 escritos[22]. Esta normalización supuso el que algunas iglesias aceptaran de otras libros sobre los que albergaban ciertas dudas, y tal «ecumenismo» reflejó un creciente contacto y comunión entre el Oriente y el Occidente. Orígenes viajó a Roma y conoció allí los puntos de vista bíblicos de la iglesia en la que Pedro y Pablo habían sufrido el martirio y se había luchado contra Marción. Por otro lado, pensadores posteriores de Occidente, como Ambrosio y Agustín, se familiarizaron con las obras de Orígenes, y a través de él con las opiniones sobre la Biblia de la cristiandad alejandrina, exquisitamente literaria. El más erudito entre los Padres de la iglesia latina, Jerónimo, pasó mucho tiempo de su vida en Palestina y Siria. De este modo y en cierto sentido, el canon amplio

20 Otros factores, como hemos visto ya, eran la oposición a los judeocristianos y a los gnósticos, el uso litúrgico, la fidelidad a la tradición y la necesidad de apoyo ante el martirio

21 Cuatro evangelios, trece cartas paulinas, Hechos y Primera de Juan.

22. Éste es el número de libros neotestamentarios conocido por nosotros hoy Las comunidades de lengua siríaca reemplazaron finalmente el *Diatessaron* por los cuatro evangelios, pero no admitieron las epístolas católicas y el Apocalipsis La iglesia etiópica acepto un canon más amplio, que llegó a menudo a los 35 libros.

del siglo IV, como la colección más breve de finales del siglo II, fueron un testimonio de la experiencia denominada anteriormente por Ignacio de Antioquía la «iglesia católica» (universal): *A los esmirnenses* 8,2.

Nunca conoceremos todos los detalles sobre cómo se escribieron los 27 libros, cómo se conservaron, seleccionaron y compilaron. Pero hay un hecho indiscutible: unidos como el Nuevo Testamento han sido el instrumento único y más importante para poner en contacto a incontables millones de seres de diferentes tiempos y lugares con Jesús de Nazaret y con los primeros creyentes que lo proclamaron.

BIBLIOGRAFÍA

Para los temas y los libros del NT en general se puede comenzar provechosamente por los artículos pertinentes de las seis obras que siguen a continuación. Teniendo esto en cuenta, los artículos de estas obras serán citados sólo excepcionalmente en la bibliografía al final de cada uno de los capítulos de este libro.

The Anchor Bible Dictionary, Doubleday, New York, 6 vols., 1992 (abreviado: ABD).

The Books of the Bible, ed. B. W. Anderson, Scribner's, New York, 2 vols., 1989. (El vol. segundo contiene artículos sobre cada uno de los libros del NT; abreviado: TBOB.)

Harper's Bible Commentary, eds. J. L. Mays *et al.*, Harper & Row, San Francisco, 1988 (abreviado: HBC).

The Interpreter's Dictionary of the Bible, Abingdon, Nashville, 4 vols., 1962; Suplemento, 1976 (abreviados: IDB e IDBS).

New Jerome Biblical Commentary, eds. R. E. Brown *et al.*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1990 (abreviado: NJBC). Las referencias indican artículos y secciones, no páginas.

The New Testament and Its Modern Interpreters, eds. E. J. Epp-G. W. MacRae, Fortress, Philadelphia, 1989. Visiones de conjunto del estado de la investigación de todos los aspectos del NT (abreviado: NTIMI).

Bibliografías generales sobre el Nuevo Testamento

NTA (revista fundada en 1956, que ofrece resúmenes breves en inglés de artículos y libros sobre el NT. Es uno de los instrumentos de trabajo más útiles).

Elenchus bibliographicus biblicus (publicación anual; antiguamente era una parte de la revista *Biblica;* es el índice más completo de todo lo que se publica sobre la Biblia).

Fitzmyer, J. A., *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*, PBI, Roma, [3]1990. Ofrece juicios y evaluciones muy ponderadas.

France, R. T., *A Bibliographic Guide to New Testament Research*, JSOT, Sheffield, [3]1983.

Harrington, D. J., *The New Testament: A Bibliography*, Glazier, Wilmington, 1985.
Hort, E., *The Bible Book: Resources for Reading the New Testament*, Crossroad, New York, 1983.
Hurd, J. C., *A Bibliography of New Testament Bibliographies*, Seabury, New York, 1966. Incluye bibliografías de estudiosos del NT.
Krentz, E., «New Testament Library. A Recommended List for Pastors and Teachers': *CurTM*, 20 (1993), 49-53.
Langevin, P.-E., *Bibliographie biblique (Bibliografía bíblica...) 1930-1983*, Laval Univ., Quebec, [3]1985. Cubre todo el ámbito de la Biblia.
Metzger, B. M., *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels*, Brill, Leiden, 1966. Abarca hasta 1961. Es útil, por tanto, hasta el momento de la aparición de NTA.
Martin, R. P., *New Testament Books for Pastor and Teacher*, Westminster, Philadelphia, 1984.
Porter, S. E.-L. M. McDonald, *New Testament Introduction*, Baker, Grand Rapids, 1995. Bibliografía comentada (puesta al día cada cinco años).

Introducciones al Nuevo Testamento

(Sólo algunas de las más recientes o más importantes; representan puntos de vista distintos)

Beker, J. C., *The New Testament. A Thematic Introduction*, A/F, Minneapolis, 1994.
Brown, S., *The Origins of Christianity: A Historical Introduction to the New Testament*, New York, Oxford, [2]1993.
Childs, B. S., *The New Testament as Canon: An Introduction*, Fortress, Philadelphia, 1984.
Collins, R. E., *Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1983.
Conzelmann, H.-A. Lindemann, *Interpreting the New Testament*, Hendrickson, Peabody, MA, 1988 (trad. de la 8.ª ed. alemana).
Davies, W. D., *Invitation to the New Testament*, JSOT, Sheffield, 1993 (reimp.).
Freed, E. D., *The New Testament: A Critical Introduction*, Wadsworth, Belmont, CA, 1986.
Fuller, R. H., *A Critical Introduction to the New Testament*, Duckworth, London, 1974.
Guthrie, D., *New Testament*, InterVarsity, Downers Grove, IL, [4]1990. Contribución importante; muy conservadora.
Johnson, L. T., *The Writings of the New Testament*, Fortress, Philadelphia, 1986.
Kee, H. C., *Understanding the New Testament* Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, [5]1993.
Koester, H., *Introduction to the New Testament*, Fortress, Philadelphia, 2 vols., 1982 (2.ª ed. del vol. 1, de Gruyter, Berlin-New York, 1995. (*Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1988.)

Kummel, W. G., *Introduction to the New Testament* (ed. ampliada y rev.), Abingdon, Nashville, 1986. Un clásico.
Mack, B. L., *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth,* Harper, San Francisco, 1995.
Martin, R. P., *New Testament Foundations: A Guide for Christian Students*, Eerdmans, Grand Rapids, 2 vols., 1986, ed. rev.
Marxsen, W., *Introduction to the New Testament,* Fortress, Philadelphia, 1968. (*Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1983.)
Metzger, B. M., *The New Testament: Its Background, Growth, and Content*, Abingdon, Nashville, [2]1983.
Moffatt, J., *An Introduction to the Literature of the New Testament*, Clark, Edinburgh, [3]1918. Un clásico de la investigación.
Moule, C. E. D., *The Birth of the New Testament*, Black, London, [3]1981.
Patzia, A. G., *The Making of the New Testament,* InterVarsity, Downers Grove, IL, 1995.
Perkins, P., *Reading the New Testament*, New York, Paulist, [2]1988.
Perrin, N.-D. C. Duling, *The New Testament, an Introduction*, Harcourt Brace, Fort Worth, [3]1994. Introduce cambios importantes en la última edición de Perrin (1974).
Price, J. L., *Interpreting the New Testament*, Holt, Rinehart and Winston, New York, [2]1971.
Puskas, C. B., *An Introduction to the New Testament,* Hendrickson, Peabody, MA, 1989.
Schweizer, E., *A Theological Introduction to the New Testament,* Abingdon, Nashville, 1991.
Spivey, R. A.-D. M. Smith, *Anatomy of the New Testament*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, [5]1995.
Stott, J. R. W., *Men with a Message, An Introduction to the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995, ed. rev.
Wikenhauser, A., *New Testament Introduction,* Herder and Herder, New York, 1960. (*Introducción al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona, 1978.)
Wright, N. T., *The New Testament and the People of God*, A/F, Minneapolis, 1992.

Teologías del Nuevo Testamento (algunas de ellas son virtualmente introducciones)

Balz, H.-G. Schneider (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 3 vols., 1990-1993. Muy útil. Tiene transliteraciones para los que no pueden leer griego.
Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, SCM, London, 2 vols., 1952, 1955. Un clásico. (*Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1997.)
Caird, G. B., *New Testament Theology,* Clarendon, Oxford, 1994.
Conzelmann, H., *An Outline of the Theology of the New Testament,* Harper & Row, New York, 1969.
Cullmann, O., *Salvation in History,* Harper & Row, New York, 1967.

Goppelt, L., *Theology of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 2 vols., 1981-1982.
Kittel, G.-G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1964-1976 (orig. alemán de 1932-1979. Un clásico (abreviado: TDNT). Existe un compendio en un volumen, de G. W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids, Eerdmans, 1985, con transliteraciones.
Kümmel, W. G., *The Theology of the New Testament According to its Major Witnesses, Jesus-Paul-John*, Nashville, Abingdon, 1973.
Ladd, G. E., *A Theology of the New Testament* (ed. rev. por D. A. Hagner), Eerdmanns, Grand Rapids, 1993.
Léon-Dufour, X., *Dictionary of the New Testament*, Harper & Row, San Francisco, 1980. (*Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1977.)
Marxsen, W. *New Testament Foundations for Christian Ethics*, A/F, Minneapolis, 1993.
Matera, F. J., *New Testament Ethics*, W/K, Louisville, 1996.
Richard, E., *Jesus, One and Many. The Christological Concept of New Testament Authors*, Glazier, Wilmington, 1988.
Richardson, A., *An Introduction to the Theology of the New Testament*, Harper & Bros., New York, 1959.
Richardson, A., *A Theological Word Book of the Bible*, Macmillan, New York, 1950.
Schelkle, K.-H., *Theology of the New Testament*, Liturgical, Collegeville, 4 vols., 1971-1978. (*Teología del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona, 1975-1978.)
Spicq, C., *Theological Lexicon of the New Testament*, Hendrickson, Peabody, MA, 3 vols., 1994 (orig. francés de 1978).
Stauffer, E., *New Testament Theology*, SCM, London, 1955.

Canon del Nuevo Testamento

Farmer, W. R.-D. M. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon*, Paulist, New York, 1983.
Gamble, H. Y., *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Fortress, Philadelphia, 1985.
Hahneman, G. M., *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Clarendon, Oxford, 1992.
Lienhard, J. T., *The Bible, the Church, and Authority*, Liturgical, Collegeville, 1995.
McDonald, L. M., *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Hendrickson, Peabody, MA, 1995.
Metzger, B. M., *The Canon of the New Testament*, Clarendon, Oxford, 1987.
Souter, A., *The Text and Canon of the New Testament*, Duckworth, London, ^{2}1954.
Westcott, B. E., *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, Macmillan, London, ^{4}1875. Un clásico. Reimprime los textos antiguos básicos que tienen que ver con el canon.

Historia de la investigación del Nuevo Testamento (visiones de conjunto)

Baird, W., *History of New Testament Research*, Fortress, Minneapolis, varios vols., 1992-. El vol. 1 trata de 1700-1870.
Bruce, E. E., «The History of New Testament Study», en I. H. Marshall, *New Testament Interpretation*, Paternoster, Exeter, 1977, 21-59.
Fuller, R. H., *The New Testament in Current Study*, Scribner's, New York, 1962.
Hall, D. R., *The Seven Pillories of Wisdom*, Macon, GA, Mercer, 1990. Crítica elegante y conservadora de los razonamientos usuales en la investigación neotestamentaria.
Harrisville, R. A.-W. Sundberg, *The Bible in Modern Culture... from Spinoza to Käsemann*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
Hunter, A. M., *Interpreting the New Testament 1900-1950*, SCM, London, 1951.
Kümmel, W. G., *The New Testament, The History of the Investigation of Its Problems*, Abingdon, Nashville, 1972.
Morgan, R., «New Testament Theology», en S. J. Kraftchick *et al.* (eds.), *Biblical Theology, Problems and Perspectives* (Hom. a J. C. Beker), Abingdon, Nashville, 1995, 104-130.
Räisänen, H., *Beyond New Testament Theology*, Philadelphia, Trinity, 1990.
Riches, J., *A Century of New Testament Study*, Trinity, Valley Forge, PA, 1993.

Literatura introductoria en castellano

Artola A. M.-J. M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella, 1990.
González Echegaray, J.-J. Asurmendi-F. García Martínez-L. Alonso Schökel-J. M. Sánchez Caro-J. Trebolle, *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella, 1990.
Mannucci, V., *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción General a la Sagrada Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1985.
O'Callaghan, J., *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1999.
Piñero, A.-J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, El Almendro, Córdoba, 1995.
Segalla, G., *Panoramas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1989.
Schreiner, J., *Forma y propósito del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona, 1973.
Vielhauer, P., *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1991.

Capítulo 2

CÓMO LEER EL NUEVO TESTAMENTO

En la visión general del Cap. 1 hemos visto que diferentes clases de escritos cristianos llegaron a formar parte del NT. Consideremos ahora con más detalle cómo tales diferencias afectan a la manera de leer e interpretar este corpus. Este tema nos conduce a una zona muy activa de la investigación moderna denominada *hermenéutica*, es decir, el estudio de la interpretación, o la búsqueda del significado[1]. Este ámbito de estudio emplea diferentes métodos de análisis de los documentos escritos, denominados cada uno de ellos «crítica», o «historia». Así, crítica textual, crítica histórica, crítica de las fuentes, historia de las formas o de la redacción. (El vocablo «crítica» no tiene en estos sintagmas un sentido peyorativo común, de juicio desfavorable, sino el de «análisis cuidadoso».) La sección I es una visión de conjunto de los diferentes tipos de crítica bíblica; la II comenta el impacto de las teorías sobre la inspiración y la revelación; la III se ocupa del sentido literal de las Escrituras, y la IV, finalmente, trata de los significados más amplios, más allá del sentido literal.

1. El vocablo griego *hermeneía* expresa un amplio espectro dentro de la interpretación y el esclarecimiento del texto que los modernos investigadores están intentando recuperar y expandir en su intelección de la moderna tarea de esta ciencia. Existe la interpretación por el discurso, puesto que el lenguaje expresa lo que está en la mente de cada uno; la interpretación por la traducción de una lengua a otra; la interpretación por el comentario de lo que se ha expresado o escrito en otro lugar. Esta última forma centra a menudo el interés de la hermenéutica moderna. Para más detalles, cf. Thiselton, *New*.

I. VISIÓN DE CONJUNTO DE LOS MÉTODOS DE INTERPRETACIÓN (HERMENÉUTICA)

A fuer de sincero, el estudio de las clases diferentes de interpretación es tarea difícil..., a veces, en verdad, demasiado difícil para los principiantes. Sin embargo, tantos libros sobre las Escrituras hacen referencia a los métodos de interpretación que un cierto conocimiento del tema es esencial. Esta sección ofrece una visión amplia de él, aunque breve. Más tarde encontrará el lector tratamientos más completos de aspectos fundamentales de la interpretación, de modo que los principiantes que se encuentren perdidos en esta primera visión general quizás deseen retornar posteriormente a esta sección. Para evitar que el tratamiento del tema sea demasiado abstracto, utilizaremos los evangelios como ejemplos concretos con la idea de obtener una visión de conjunto sobre cómo se aplican los diferentes métodos de investigación. (Téngase, empero, siempre presente que la «crítica» tiene una aplicación más amplia que la del ámbito evangélico; los trabajos de Green, *Hearing* y McKenzie, *To Each,* tienen capítulos sobre cada tipo de crítica con numerosos ejemplos.)

1) *Crítica textual.* Hace casi dos mil años los evangelistas escribieron en griego los cuatro evangelios. No poseemos los manuscritos originales que salieron de las plumas de sus autores, ni los originales de ningún libro neotestamentario. Lo que tenemos son muchas copias manuscritas en griego realizadas en múltiples lugares entre 150 y 1.300 años después, prácticamente hasta la invención de la imprenta. Muchas veces, aunque en la mayoría de los casos sobre cuestiones de menor importancia, estas copias no están de acuerdo entre sí a causa de los errores y cambios de los copistas. La comparación de esa diversidad entre las copias griegas (así como un contraste con las antiguas versiones y citas del NT) es el objeto de la denominada crítica textual. Esta disciplina es un campo de investigación altamente especializado, pero el Cap. 3 proporcionará a los lectores una información general para ayudarles a entender las discusiones sobre la «mejor lectura» de un versículo y las diferencias entre las versiones modernas de la Biblia.

2) *Crítica histórica.* Los cuatro evangelistas intentaron transmitir un mensaje sobre Jesús a sus lectores respectivos. Este mensaje es denominado «sentido literal», es decir, lo que el autor quiso decir literalmente. Descubrirlo es *una* de las misiones de la crítica histórica[2]. Mu-

2. Este vocablo es interpretado de modo diferente por los diversos investigadores. *A veces ha servido de comodín para designar toda la investigación «científica», incluyen-*

chas veces el sentido literal es relativamente fácil de discernir; en otros casos requiere un buen conocimiento de las lenguas antiguas, gramática, expresiones idiomáticas, costumbres, etc. Por ejemplo, en Mc 7,11-12 dice Jesús: «Si uno dice al padre o a la madre: Lo que podrías obtener de mí es *qorbán* (que significa ofrenda al Templo) y ya no le dejáis hacer nada por el padre o por la madre». ¿Qué costumbre hay detrás de esta frase? ¿Cuál es la lógica subyacente? ¿Por qué tiene sentido esta cuestión para los lectores a quienes Marcos dirige su escrito? Éste y otros son los temas que deben discutirse para comprender el retrato de Marcos de la actitud de Jesús. El descubrimiento del sentido literal es fundamental para todas las otras formas de interpretación, de modo que la sección III completa se dedicará a este tema.

3) *Crítica de las fuentes.* Este método trata de estudiar los antecedentes a partir de los cuales los escritores del NT toman su información. Las fuentes evangélicas son de un interés particular, puesto que con toda verosimilitud los evangelistas no fueron testigos oculares de la vida de Jesús. En un primer estadio existía la tradición oral, puesto que las gentes predicaban a Jesús; luego parte de esta tradición comenzó a ser puesta por escrito. ¿Podemos detectar tales fuentes aunque no se hayan conservado? El paralelismo estrecho entre los evangelios llegados hasta nosotros hoy, especialmente entre los tres primeros (Mc, Mt, Lc), proporciona un medio para investigar esta cuestión. ¿Utilizó un evangelista como base otro evangelio ya puesto por escrito? Y si esto es así, ¿cuál es el orden de tal dependencia? Por ejemplo, ¿se apoya Mateo en Marcos, o al revés? Tales cuestiones deben ser estudiadas, pero no elevadas al rango de primera magnitud. Hay que conceder una atención prioritaria a la interpretación de los escritos del NT tal como existen hoy, no a sus fuentes, en gran medida hipotéticas. Trataremos la cuestión de la crítica de las fuentes en los evangelios en el Cap. 6, como parte del tratamiento general de estos escritos, y también en los capítulos dedicados a cada evangelio en particular.

4) *Crítica o historia de las formas.* No leemos todo del mismo modo. Cuando hojeamos un periódico, leemos la primera página suponiendo que hay en ella información razonablemente fiable, pero cuando nos encontramos con secciones de propaganda, sabemos que

do lo que normalmente queda separado como crítica de las fuentes o historia de las formas. Debe tenerse en cuenta esta imprecisión cuando se leen exageraciones sobre la esterilidad de la crítica histórica. Lo que se ataca así a menudo no es la búsqueda del sentido literal, sino la insistencia en la cuestión de las fuentes.

debemos ser mucho más cautos respecto a la fiabilidad de lo que allí se afirma. Cuando uno toma un libro en una librería, observa que éste tiene usualmente una cubierta o vitola identificándolo como ficción, historia, biografía, etc. En lenguaje técnico esa cubierta o vitola especifica el género o «forma» literaria de la obra en cuestión..., información útil, puesto que leemos los diferentes géneros con diferentes expectativas. Como vimos en el capítulo anterior, el NT contiene géneros diferentes, por ejemplo, evangelios, cartas, apocalipsis. Es necesario, sin embargo, ser más exacto. El Cap. 6 tratará de si los evangelios constituyen un género literario único, o si por el contrario se hallan suficientemente cercanos a otras formas antiguas clasificables como historia o biografías. Igualmente el Cap. 15 discutirá la clasificación de las cartas neotestamentarias a la luz de los antiguos géneros literarios. Este tipo de investigación es el que se llama crítica o historia de las formas.

Yendo más allá de la clasificación general de los escritos del NT como conjuntos, los investigadores han estudiado los géneros o formas literarias de sus componentes. Algunos son obvios. En los capítulos dedicados a los evangelios, por ejemplo, estudiaremos las parábolas, las historias de milagros y las narraciones de la infancia y la pasión. Una clasificación más pormenorizada de las formas, sin embargo, es empresa altamente técnica. En los evangelios habría que enumerar: máximas sapienciales, dichos proféticos o apocalípticos, reglas o normas para la vida comunitaria, dichos que comienzan por «yo», metáforas, símiles, dichos con marco narrativo, anécdotas breves, historias amplias de milagros, narraciones históricas, leyendas, etcétera[3].

Aunque el tratamiento de estos géneros más específicos queda fuera de los límites de esta *Introducción,* ciertos aspectos de la crítica, o historia de las formas son importantes a nivel general. Teóricamente cada forma o género tiene sus características peculiares. Por consiguiente, la ausencia o presencia de un rasgo esperado en una parábola particular o en una historia de milagros puede ser estudiada como ayuda para determinar cómo tal parábola o relato fueron transmitidos en la tradición. Por ejemplo, si Marcos trae una parábola en la que falta un rasgo tradicional, y Mateo tiene la misma parábola con ese rasgo, tal disparidad

3. Los críticos principales del siglo XX son alemanes (Karl Ludwig Schmidt; Martin Dibelius; Rudolf Bultmann). Al desarrollar sus (diferentes) sistemas de clasificación adoptaron denominaciones alemanas a veces derivadas del griego. Consúltese la breve introducción de E. V. McKnight, *What is Form Criticism*, Fortress, Philadelphia, 1969, y la más técnica de K. Koch, *The Growth of Biblical Tradition. The Form Critical Method*, Scribner, New York, 1969. Buenos ejemplos de comentarios que utilizan sistemáticamente la crítica de las formas son el de V. Taylor sobre Mc y el de J. A. Fitzmyer sobre Lc.

puede indicarnos que el último ha conservado mejor el original. De todos modos, los caprichos de la composición humana son impredecibles. Nunca estaremos seguros de que la forma menos completa sea la original, porque la más completa puede reflejar la tendencia a suplir aquello que falta y se espera.

En sí misma la diagnosis de una forma nada nos dice sobre la historicidad del material moldeado como dicho, parábola o historia de milagros. ¿Pronunció Jesús este dicho o parábola? ¿Realizó tal milagro? ¿Ocurrió realmente un evento sobrenatural? La historia de las formas no puede responder a estas cuestiones históricas[4]. Los intérpretes pasan por alto a veces esta limitación, como ejemplifica la clasificación bultmanniana de las «leyendas». A pesar de la forma, estas narraciones no son para Bultmann historias de milagros en sentido propio, sino relatos religiosos y edificantes, no históricos. Este juicio no se basa simplemente en la identificación de la forma, sino en una suposición de lo que puede ser o no histórico. Las narraciones de la Última Cena son simplemente leyendas cultuales, afirma Bultmann (BHST 244-245), incluso aunque otros señalen que, antes de que Pablo se hiciera cristiano en la mitad de la década de los 30, existía ya una tradición firme sobre la cena eucarística en la noche en la que Jesús iba a ser entregado (1Co 11,23-26).

5) *Crítica o historia de la redacción*. La inclusión de componentes individuales (historias de milagros, parábolas, etc.) en el producto final (el evangelio completo) modifica drásticamente su significado; ahora bien, el significado de cada evangelio completo es el interés primario de los que leen el NT. En la historia de la investigación neotestamentaria en el siglo XX el desarrollo de la crítica, o historia de la redacción, después del dominio en momentos anteriores de la historia de las formas, se ocupa de este interés. La historia de las formas se concentró en las unidades preexistentes compiladas por los evangelistas; la de la redacción, o al menos la rama denominada con más exactitud crítica del autor[5], hizo caer en la cuenta de que los autores evangélicos moldea-

4 Este *caveat* ha de ser tenido en cuenta cuando tratemos, en este mismo texto, la cuestión del Jesús histórico en el Apéndice I

5 «Redactor» es otro vocablo usado para «editor», aunque el término puede implicar un editor de hondo calado Hubo un subgénero de la historia de la redacción que se concentro en el aislamiento e historia de las tradiciones *preevangelicas* (como distintas a las adiciones editoriales de los evangelistas) y en las circunstancias históricas en las que aquéllas habían sido editadas La opinion de que los evangelistas fueron editores es mejor que la de considerarlos solo compiladores, aunque tampoco les hace justicia como autores que son y que imprimen una orientación narrativa y teologica a lo que han recibido

ron creativamente el material heredado. De este modo la atención de los estudiosos se trasladó a los intereses de los evangelistas y a la obra por ellos producida. Donde es posible conocer con razonable seguridad el material utilizado por un autor puede diagnosticarse el interés teológico de éste por los cambios que ha realizado en lo que tomó de su fuente. Por ejemplo, si Mateo y Lucas utilizaron a Marcos, el hecho de que estimaban sobremanera a los Doce resulta evidente por su omisión de los versos marcanos que hacen hincapié en los fallos de los apóstoles, y en la adición de fragmentos que muestran a éstos en buena perspectiva (Lc 9,18-22 omite Mc 8,27-33, y Mt 16,13-23 aporta añadiduras al texto). Los juicios se hacen mucho más especulativos cuando la reconstrucción de la fuente es insegura, problema que ha aquejado a los estudios sobre las teologías de Marcos y Juan[6]. Incluso cuando no conocemos las fuentes, la teología de los redactores/autores sale a la luz, sin embargo, en las obras finales que produjeron. Sean cuales fueren sus componentes, cuando se lee un evangelio tal como ha llegado hasta nosotros, éste nos habla teológicamente. Si se entiende la historia de la redacción en este sentido, nos conduce a la crítica narrativa (cf. *infra*).

6) *Crítica canónica.* De algún modo este método[7] puede considerarse una extensión del interés por el producto final, palpable en la crítica o historia de la redacción. Aunque cada libro del NT posee su propia integridad, sólo ha llegado a ser «Sagrada Escritura» como una parte de la colección denominada «Nuevo Testamento», adquiriendo un nuevo significado por su relación con otros libros de ese conjunto canóni-

La «crítica de la composición» o «crítica del autor» son designaciones que hacen hincapié en el último punto de vista. N. Perrin, en *What Is Redaction Criticism*, Fortress, Philadelphia, 1969, ofrece una visión de conjunto. Hay un excelente análisis y bibliografía en el capítulo de J. R. Donahue, en Malbon-McKnight, *New*, 27-55. Para ejemplos de crítica de la redacción, cf. G. Bornkamm *et al.*, *Tradition and Interpretation in Matthew*, Westminster, Philadelphia, 1963, y W. Marxen, *Mark the Evangelist*, Abingdon, Nashville, 1969.

6. C. C. Black ofrece una buena evaluación de este problema en JSNT, 33 (1988), 19-39.

7. El método fue iniciado por investigadores del AT, especialmente B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress, Philadelphia, 1979, y J. A. Sanders, *Torah and Canon*, Fortress, Philadelphia, 1972; *Canon and Community*, Fortress, Philadelphia, 1984. En NJBC 71, 71-74 encontramos una comparación de este método con otros y una evaluación. Respecto a Childs, véase también su obra *New* y M. O'Connor, RSRev, 21/2 (1995), 91-96. Aunque Childs acepta teóricamente la crítica histórica, puede ser un crítico un tanto unilateral de los comentarios al NT que se ocupan del nivel histórico sea cual fuere su envergadura teológica.

co. (Véase el Cap. 1 sobre el modo como los escritos individuales fueron reunidos y agrupados en el NT.) Mientras que otras formas de la crítica neotestamentaria estudian el significado de un pasaje en sí mismo, o en el contexto del libro bíblico en el que aparece, la crítica canónica examina el texto en cuestión a la luz del NT completo o incluso de la Biblia entera, dentro de la cual otros libros, o pasajes, ofrecen perspectivas complementarias. La sección IV, *infra*, desarrolla este método.

7) *Estructuralismo*. Aunque la historia de las formas y de la redacción tienen componentes literarios, éstos se sitúan en primer plano en otros métodos. El estructuralismo (o la semiótica) se concentra en la forma final de las obras neotestamentarias[8]. Aunque la estructura general de una obra como guía para descubrir la intención del autor ha sido desde hace tiempo un método de interpretación y es casi de rigor que las introducciones a la Biblia ofrezcan un esquema de cada libro neotestamentario, la «estructura» es en este método bastante más que un esquema general. Particularmente en las contribuciones de los teóricos francófonos de la literatura, la semiótica se ha convertido en un estudio altamente técnico, afín a las matemáticas. La estructura que se detecta no es el esquema que salta a los ojos, puesto que las estructuras más profundas no están aparentes en la superficie pero ayudan a generar el texto (sean o no captadas conscientemente por el autor). Hay que sacar a la luz esas estructuras, de modo que pueda percibirse el texto como un todo coherente. Los estructuralistas proponen a menudo unos esquemas de aterradora complejidad, haciendo que los no estructuralistas se pregunten si tales complejidades son útiles y si el análisis semiótico produce resultados que quizá podrían obtenerse por una exégesis de sentido común[9]. Invitamos a los lectores a que investiguen por

8 Una explicación del estructuralismo para principiantes (entre los que me incluyo) puede hallarse en D. Patte, *What Is Structural Exegesis* (GBSNT), Fortress, Philadelphia, 1976 Más técnicos son J. Calloud, *Structural Analysis of Narrative* (SSup 4), Fortress, Philadelphia, 1976, que exponen el influyente método de A. J. Greimas; R. M. Polzin, *Biblical Structuralism* (SSup 5), Fortress, Philadelphia, 1977, y D. C Greenwood, *Structuralism and the Biblical Text*, de Gruyter, Berlin, 1985. D. O Via, *Kerygma and Comedy in the New Testament*, Fortress, Philadelphia, 1975, aplica el estructuralismo a Mc; para Ga y Rm, véase H. Boers, *The Justification of the Gentiles: Letters to the Galatian and the Romans*, Hendrickson, Peabody, MA, 1994.

9 No todos los estudiosos bíblicos francófonos son unos entusiastas del estructuralismo Comentando la exégesis semiótica de los evangelios de la infancia de R. Laurentin, L. Monloubou (*Esprit et Vie*, 93 [1983], 648) se pregunta directamente si la semiótica añade algo nuevo a la interpretación, y ofrece la siguiente respuesta «Este océano creciente de la semiótica, cuyas espumosas olas barren las tranquilas playas de la exége-

su cuenta, ya que no es fácil proponer un ejemplo simple. La mayor parte del estructuralismo de nuestros días sobrepasa el nivel de esta *Introducción*[10].

8) *Crítica narrativa.* Más obvio e inmediatamente productivo es un método que, aplicado a los evangelios, se concentra en ellos como narraciones[11]. En un primer encuentro la terminología empleada en este tipo de exégesis puede parecer formidable. Por ejemplo, la crítica de la narración distingue al autor real (la persona que escribió en realidad) del autor implícito (aquel que puede deducirse de la narración), y diferencia a los lectores reales (aquellos que en el siglo I leyeron u oyeron realmente lo escrito, o incluso los que lo leen hoy) de los lectores implícitos (los tenidos en mente por el autor al escribir). De cualquier modo, estas distinciones tienen sentido, y el prestar atención al flujo de la narración puede arrojar luz sobre muchos problemas exegéticos.

La crítica narrativa produce frutos en particular aplicada a narraciones extensas como las del nacimiento y muerte de Jesús. Una atención microscópica al texto encuentra demasiado a menudo problemas que los exegetas pueden resolver fácilmente si llegan a apreciar la existencia de una narración simplificada que da muchas cosas por conoci-

sis, se halla ahora en proceso de retirada. Ciertamente ha modificado ciertas zonas de la costa exegética, pero deja también variados deshechos. La importancia exagerada otorgada a los elementos formales del texto nos recuerda irresistiblemente los excesos de la lógica formal, tan apreciada por una escolástica decadente».

10. Igual le ocurre al «deconstruccionismo», denominado también postestructuralismo. Este método reciente y muy discutido cuestiona muchas ideas sobre el significado desarrolladas en la tradición intelectual de Occidente. No son las estructuras profundas del texto sino los niveles más profundos de la mente los que generan los significados que, como el lenguaje, permanecen inherentemente inestables. El fautor más conspicuo de la validez filosófica de este método es el erudito francés J. Derrida. Cf. S. D. Moore, *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross,* A/F, Minneapolis, 1990; D. Seelay, *Deconstructing the New Testament,* Brill, Leiden, 1994; A. K. M. Adam, *What is Postmodern Biblical Criticism* (GBSNT), A/F, Minneapolis, 1995.

11. W. A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament,* Fortress, Philadelphia, 1970; N. R. Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critics*, Fortress, Philadelphia, 1978; M. A. Powell, *What is Narrative Criticism?* (GBSNT), A/F, Minneapolis, 1990; M. Minor, *Literary-Critical Approaches to the Bible: An Annotated Bibliography,* West Cornwall CT, Locust Hill, 1992. Ejemplos de este método pueden encontrarse en D. M. Rhoads y D. Mitchie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel,* Fortress, Philadelphia, 1982; J. D. Kingsbury, *Matthew as Story,* Fortress, Philadelphia, [2]1988, y en R. A. Culpeper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Fortress, Philadelphia, 1983; véase también R. C. Tannehill sobre los evangelios en general: NInterpB 8, 56-70.

das. ¿Es realmente un problema, por ejemplo, que el Pilato de Marcos sepa lo bastante como para preguntar a Jesús «¿Eres tú el rey de los judíos?» sin haber sido antes informado expresamente del tema? ¿Implica este hecho que Pilato era cómplice del arresto de Jesús desde el principio? ¿O deben *presumir* más bien los lectores que las autoridades explicaron el asunto a Pilato cuando lo llevaron ante él, incluso aunque esto no se diga en el relato abreviado y rápido de Marcos? Otro caso: lógicamente los sumos sacerdotes no pudieron haber llevado a Jesús ante Pilato, según Mt 27,2, y a la vez haber estado en el Templo cuando Judas devolvió las treinta monedas de plata, según Mt 27,3-5. Sin embargo, ¿no es la intención de este relato poner de relieve la simultaneidad? Cuando los textos evangélicos eran leídos en alta voz, ¿no harían los oyentes esa clase de presunciones interpretativas pretendidas por el autor, al menos hasta que los eruditos cayeron en la cuenta de la existencia de un problema? La crítica de la narración es un contrapeso al exceso de investigación histórica y ayuda a resaltar los principales intereses del autor.

Desgraciadamente algunos estudiosos que practican la crítica narrativa afirman que es hermenéuticamente irrelevante el que lo relatado en los evangelios haya sucedido o no. Como respuesta hay que señalar la existencia de dos factores en tensión que deben ser tenidos en cuenta. Por una parte, la efectividad de los evangelios procede en alto grado de su presentación de Jesús en una narración extensa, unitaria y que capta la atención (muy distinta de la rememoración de las sentencias de los grandes sabios rabínicos[12]). Por otra, por la noción que de sí mismo tiene el cristianismo se basa tan esencialmente en lo que Jesús dijo e hizo en realidad, que hubo de ser honesto con el tema de la historicidad.

9) *Crítica retórica*. Es un método relacionado con la crítica narrativa que analiza las estrategias literarias empleadas por el autor para hacer efectivo su relato[13]. Por ejemplo: la selección de material apto para ser contado, la disposición organizativa de ese material, la elección de las

12. Los evangelios difieren nítidamente, incluso en los pasajes en los que recuerdan las enseñanzas de Jesús, de la Misná (compuesta hacia el 200 d.C.; cf. p. 140), colección de sentencias legales rabínicas que, aunque no consideradas Escritura, son virtualmente tan normativas para el judaísmo como lo es el NT para los cristianos. Es interesante que la mayor parte de ambas obras fueran reunidas en la misma época.

13. Cf. A. N. Wilder, *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*, SCM, London, 1964; G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1984; W. Wuelner, «Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?», en CBQ, 49 (1987), 448-463; S. E. Porter-T. H. Olbricht

palabras adecuadas. (En el Cap. 15 trataremos de la clasificación de la argumentación retórica en judicial o forense, deliberativa y demostrativa en relación con las cartas del NT). La crítica retórica presupone que el texto escrito descubre los contextos tanto del autor como del lector, por lo que se preocupa no sólo de los fines y métodos del escritor, sino también de los intereses, valores y emociones de los lectores pasados y presentes.

Tanto la crítica narrativa como la retórica toman en serio a los evangelios como literatura. Anteriormente, por comparación con las grandes obras clásicas de la literatura grecorromana, los escritos evangélicos fueron considerados producciones literarias «menores» (al.: *Kleinliteratur)*, de tipo popular. Ahora, por el contrario, los estudios de crítica literaria hacen más justicia a un hecho histórico innegable: la potencia narrativa de los evangelios centrados en la persona de Jesús ha tenido una eficacia única para convencer a millones de personas a que se hicieran cristianos[14]. Aunque voy a señalar las Vidas judías de los profetas (especialmente la de Jeremías) como anticipaciones parciales del estilo evangélico, en la literatura judía de la época hasta hoy conservada no existen equivalentes cercanos a estas composiciones neotestamentarias.

10) *Crítica social*[15]. Este método estudia el texto como reflejo de y como respuesta al entorno social y cultural en el que fue producido. La

(eds.), *Rhetoric and the New Testament* (JSNTSup 90), Academic, Sheffield, 1993; D. F. Watson-A. J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method,* Brill, Leiden, 1994. P. Trible, en *Rhetorical Criticism*, A/F, Minneapolis, 1994, ofrece una explicación útil de las técnicas, tanto antiguas como modernas, utilizando a Jonás como ejemplo y llama la atención del importante papel de J. Muilenburg. Trible (32-48) distingue entre dos aspectos de la retórica: composición artística del discurso o el escrito, y persuasión efectiva del público.

14. Aunque las cartas paulinas contienen pasajes muy persuasivos sobre la efectividad de la muerte y resurrección de Cristo para la justificación y la salvación, nunca describen «la faz» de ese Cristo a quien Pablo ama y proclama. Respecto a la clase de vida que vivió Jesús, los evangelios muestran al mundo en mucho mayor grado quién fue Jesús.

15. H. C. Kee, *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation*, A/F, Minneapolis, 1989; B. Holmberg, *Sociology and the New Testament*, A/F, Minneapolis, 1990; J. J. Pilch, *Introducing the Cultural Context of the New Testament*, Paulist, New York, 1991; D. M. May, *Social Scientific Criticism of the New Testament: A Bibliography*, Mercer, Macon, GA, 1991; B. J. Malina-R. L. Rohrbaugh, *Social-Scientific Commentary on the Synoptic Gospels*, A/F, Minneapolis, 1992; G. Theissen, *Social Reality and the Early Christians*, A/F, Minneapolis, 1992; J. J. Pilch-B. J. Malina, *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook*, Hendrickson, Peabody, MA, 1993; J. H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?* (GBSNT), A/F, Minneapolis, 1993, con excelente bibliografía; D. C. Duling, BTB, 25 (1995), 179-193 (visión de conjunto). Aplican este método a Mt D. L. Balch (ed.), *Social History of the Matthean*

crítica social considera al texto como una ventana hacia un mundo en el que voces y puntos de vista compiten entre sí. Grupos diferentes con talantes políticos, económicos y religiosos diversos conformaron el texto de modo que se orientara hacia sus preocupaciones particulares. Esta importante rama de la investigación neotestamentaria ha contribuido a una revivificación de los estudios históricos. El Cap. 4 se ocupará de los materiales en bruto investigados por este método, el trasfondo político y social del NT, y proporcionará las aplicaciones prácticas convenientes a los textos.

11) *Otras críticas sociales.* Dentro de este apartado general reunimos los estudios críticos de las teologías de la liberación, feministas, de la negritud y otras por el estilo[16]. Sus promotores defienden que los resultados obtenidos por la crítica han de ser empleados para cambiar la situación social, política y religiosa de hoy. (Una máxima familiar a este tipo de estudios es que el único prisma a través del cual debe ser leída la Escritura es la liberación del oprimido.) La razón para defender este tipo de crítica es que los escritores y obras bíblicas tuvieron sus ideas particulares; por ejemplo: esos escritos fueron redactados por varones o por hombres de iglesia, por lo que reflejan un punto de vista masculino, patriarcal o eclesiástico. En consonancia, la superficie de las narraciones bíblicas puede promover esos puntos de vista y eliminar alternativas, de modo que se deben examinar las pistas más insignificantes para recobrar lo que el autor ha podido suprimir consciente o inconscientemente Otros, por el contrario, perciben en tales métodos el peligro de leer en la Escritura lo que cada uno quiere encontrar en ella, sin reconocer que la situación sociológica del NT pudo ser de hecho (y no simplemente por la supresión de ciertos datos) muy desfavorable para las modernas causas sociales. Sin pretender aportar una razón definitiva para decidir esta disputa, pienso que deberíamos reconocer todos que al formular cuestiones importantes que exegetas

Community, A/F, Minneapolis, 1991, y A J Saldarini, *Matthew's Christian Jewish Community*, University of Chicago, 1994, a Lucas, J H Neyrey, *The Social World of Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody, MA, 1991

16 La bibliografía pertinente es enorme Ejemplos representativos son M R Brown, *Unexpected News Reading the Bible with Third World Eyes*, Westminster, Philadelphia, 1984, C H Felder (ed), *Stony the Road We Trod African American Biblical Interpretation*, A/F, Minneapolis, 1991, E Schussler Fiorenza (ed), *Searching the Scriptures A Feminist Commentary*, Crossroad, New York, 1994, y la obra mas importante de esta investigadora, *In Memory of Her*, Crossroad, New York, ²1994 (*En Memoria de Ella*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1998) P Trible, *Christian Century*, 99 (1982), 116-118, hace un resumen de tres aproximaciones diferentes a la mujer en la Escritura

anteriores (en su mayoría del Primer Mundo, blancos y varones) jamás plantearon, los investigadores de estas tendencias han iluminado notablemente la situación del NT.

12) *Visión de conjunto.* ¿Qué pueden hacer los lectores del NT con tantos métodos críticos? *Hay que combinar las diferentes aproximaciones al texto de modo que no se aplique un solo método de manera exclusiva.* Los investigadores que utilizan diversos métodos críticos complementariamente descubrirán un sentido mucho más completo en los textos bíblicos[17].

Para describir el ámbito total del significado S. Schneiders (1991) considera la existencia de tres «mundos», a saber: el de detrás del texto; el del texto; el de delante del texto. Utilicemos los evangelios para explicar esta concepción: *a*) *El mundo detrás del texto* incluiría la vida de Jesús y la reflexión religiosa sobre él de la fe, la predicación y la experiencia religiosa de la comunidad. *b*) *El mundo del texto* tal como está ahora (sin considerar cómo ha llegado a ser así) contiene los testimonios escritos de los evangelistas que reflejan su propia comprensión y experiencia de Jesús, y su habilidad para expresar tal testimonio. (Ampliaremos esto en la sección III, *infra.*) Es necesario hacer aquí dos observaciones. Por una parte, aunque los evangelios son obras escritas, la tradición que se halla tras ellos fue proclamada oralmente, y las señales de tal oralidad se mantienen aún con viveza en las narraciones escritas[18]. En la hipótesis de que Mateo y Lucas utilizaran a Marcos no debemos suponer que tal dependencia de un relato escrito borrara los recuerdos personales de los evangelistas acerca de lo que habían escuchado sobre Jesús. Por otra, los textos evangélicos, una vez redactados, tuvieron vida por sí mismos, de modo que pueden contener significados que van más allá de lo que pretendieron sus autores o lo que entendió el público original. *c*) *El mundo delante del texto* contiene la interacción de los evangelios con sus lectores, que entran en ellos por medio de la interpretación, se apropian de su significado y se sienten modificados por ellos. (Véase la última parte de la sección IV.3, *infra*, «Lecturas posteriores».) En este nivel interpretativo la explicación o comentario de los evangelios desempeña una función importante. Muchos creyentes aceptarían también que un compromiso espiritual y per-

17. En este punto insiste la Pontificia Comisión Bíblica en 1993; cf. Fitzmyer, *Biblical Commission.*

18. Cf. J. Dewey (ed.), *Orality and Textuality in Early Christian Literature, Semeia,* 65 (1994). Para la oralidad en Marcos véanse sus artículos en *Interpretation*, 43 (1989), 32-44; CBQ, 53 (1991), 221-236; para el relato de la pasión, cf. BDM 1, 51-53.

sonal con el Jesús pergeñado por los evangelios es necesario para una apropiación completa del texto, un presupuesto que va en contra de la opinión muchas veces expresada de que sólo los no comprometidos religiosamente pueden ser intérpretes objetivos.

En esta sección introductoria me he concentrado en los evangelios para ilustrar la importancia de varios métodos hermenéuticos. Las diferentes «críticas» (de las formas, de la redacción, retórica, etc.) se aplican también al resto del NT (Hechos, cartas, Ap), en los que se suscitan cuestiones particulares a cada género individual. Sin embargo, una vez que hemos ilustrado la idea general en los evangelios, podemos esperar a los capítulos que se ocupan de esos escritos para hacer más evidente la importancia inmediata y práctica de las cuestiones exegéticas.

II. CUESTIONES ESPECIALES SUSCITADAS POR LA INSPIRACIÓN Y LA REVELACIÓN

Esta visión de conjunto de la hermenéutica puede suscitar en muchos de mis lectores una objeción obvia. Después de todo, esos métodos críticos tratan los libros neotestamentarios suponiendo que han sido escritos por seres humanos limitados en el tiempo y según las convenciones literarias de la época, de modo que los métodos interpretativos apropiados para otros libros profanos pueden ser aplicados igualmente a ellos. A través de los siglos, sin embargo, muchísimos cristianos han leído los libros bíblicos no como ejemplos de simple literatura, sino porque Dios los ha inspirado. Ahora bien, ¿cómo afecta a la interpretación la idea de que la Escritura es un elemento importante y único en la revelación divina?

1. *Inspiración*

Cuatro posiciones generales diferentes (e incluso contradictorias) sobre la inspiración están en juego:

1) Algunos mantienen que la inspiración de las Escrituras es una creencia teológica piadosa sin ninguna validez. Mucha de la crítica que se produjo en Alemania a finales del siglo XVIII y durante el XIX fue una reacción a la teología cristiana tradicional[19]. Hay que contar hoy también con este factor de reacción, pues algunos estudiosos y profesores

19. Los escritos de H. S. Reimarus, D. F. Strauss y F. C. Baur rechazaron con total escepticismo virtualmente todos los elementos sobrenaturales en la vida de Jesús y sus apóstoles. Cf. NJBC 70 para la historia de la crítica del NT.

de NT atacan la interpretación literalista de la Biblia negando cualquier estatus religioso especial a los escritos del NT. Para ellos el cristianismo neotestamentario debe ser juzgado sólo en términos de importancia sociológica, como un movimiento religioso menor a comienzos del Imperio romano.

2) Sin involucrarse con ningún punto de vista positivo o negativo sobre la inspiración, muchos intérpretes consideran que la referencia a este concepto es totalmente inapropiada en el estudio científico de las Escrituras. El hecho de que ambos Testamentos fueran producidos por creyentes y para creyentes, y que se hayan conservado también por creyentes para sustentar su fe no es un factor que deba influir en la interpretación. Cuando ciertos pasajes de trascendencia teológica presentan dificultades no puede apelarse a la inspiración o a cualquier otro factor religioso (por ejemplo la tradición eclesial) para interpretarlos. Ya sea o no intencionadamente, este punto de vista tiene como resultado considerar irrelevante la doctrina de la inspiración.

3) Dentro del espectro de los intérpretes bíblicos los literalistas hacen de la inspiración divina un factor tan importante que las limitaciones de los autores humanos resultan irrelevantes, al igual que la mayoría de las cuestiones hermenéuticas a las que he aludido en la sección precedente. Dios conoce todo y se comunica a través de las Escrituras; por ello la Biblia responde a problemas de toda época, incluso a aquellos nunca imaginados por los autores humanos. Este hincapié en la inspiración bíblica se ve a menudo acompañado por una teoría poco matizada de la inerrancia, según la cual los datos bíblicos relevantes para cuestiones científicas, históricas y religiosas son infalibles e incuestionables. Prácticamente, pues, toda la literatura bíblica es considerada histórica, y las contradicciones aparentes —por ejemplo las que existen entre los relatos de la infancia de Mateo y Lucas— han de ser armonizadas.

4) Un cierto número de intérpretes adoptan una posición intermedia[20]. Aceptan la inspiración, considerándola importante para la interpretación de la Escritura. Pero no creen que la función de Dios como autor elimine las limitaciones humanas. Según esta opinión, Dios, que proporcionó a Israel providencialmente un relato de la historia de la salvación en el que intervinieron Moisés y los profetas, ha concedido también a los cristianos un registro básico de la función y del mensaje salvíficos de Jesús. Ahora bien, aquellos que escribieron los relatos cristianos eran personas condicionadas por su época, siglos I y II, gentes que se dirigían a un público de su tiempo con una cosmovisión del

20. Designada a veces como «postura centrista», esta opinión es la de la mayoría de los investigadores y profesores del NT.

momento. Tales autores no conocían el distante futuro. Aunque lo que escribieron sea relevante para la existencia cristiana futura, sus escritos no proporcionan necesariamente respuestas prefabricadas para las impredecibles cuestiones morales y teológicas que habrían de suscitarse en los siglos posteriores. La elección de Dios respecto a esos problemas posteriores no fue eliminar todas las limitaciones humanas de los escritores bíblicos, sino la de proporcionar el Espíritu, que es ayuda viviente para la interpretación de cada momento.

Dentro de la cuarta postura existen diferentes actitudes sobre la inerrancia. Algunos prescinden sin más de ella como una deducción errónea a partir de la tesis válida de que Dios ha inspirado las Escrituras. Otros más sostienen que la inspiración produce una inerrancia que afecta a las cuestiones religiosas (pero no a las científicas o históricas), de modo que todas las posiciones teológicas de la Escrituras serían inerrantes. Otros aceptan cierta diversidad en las Escrituras incluso en cuestiones religiosas, y mantienen sólo una inerrancia teológica limitada. Finalmente, otra solución no postula una limitación cuantitativa de la inerrancia, confinándola a ciertos pasajes o cuestiones determinadas[21], sino una cualitativa por la cual toda la Escritura es inerrante en aquello que sirve al propósito pretendido por Dios. El reconocimiento de este tipo de limitación se halla implícito en la afirmación del concilio Vaticano II: «Hay que aceptar que los libros de la Escritura enseñan *firme, fielmente y sin error aquellas verdades que Dios puso en los escritos sagrados para nuestra salvación*»[22]. Esta respuesta, sin embargo, no resuelve el problema de hallar un criterio: ¿cómo sabemos exactamente lo que Dios puso en las Escrituras para nuestra salvación?

Los dos criterios propuestos respecto a lo que las Escrituras nos enseñan normativamente reflejan la división en la cristiandad occidental desde la Reforma. Uno es que el Espíritu guía al lector individual de la Biblia hacia la verdad religiosa o teológica, es decir, la «interpretación privada de la Biblia». Otro es que el Espíritu es guía a través de la enseñanza eclesiástica. Cada uno de estos dos criterios tiene sus dificultades. La interpretación privada queda paralizada lógicamente cuando dos personas, que afirman poseer el Espíritu, no están de acuerdo entre sí. No todo espíritu procede de Dios (1Jn 4,1-3). Pero ¿cómo sabe cada uno qué espíritu tiene? Además, al menos en las iglesias principa-

21 Cualquier tentativa por mantener que sólo ciertos pasajes del NT son inerrantes es problematica si la inerrancia se deriva de la inspiración, que abarca a toda la Escritura Para un tratamiento general, cf N Lohfink, *The Inerrancy of Scripture*, Bibal, Berkeley, 1992

22 *Dei Verbum* (del 18 de noviembre de 1965) 3, 11

les que surgieron de la Reforma, la tradición eclesiástica de diversos tipos (credos, confesiones de fe) ha desempeñado su función, implícita o explícita, en la constitución de una guía de la interpretación privada. Los católicos que apelan explícitamente a la enseñanza eclesiástica conducida por el Espíritu ignoran a menudo que la Iglesia raramente se ha pronunciado de modo definitivo sobre el significado literal de un pasaje de la Escritura, es decir, lo que pretendió el autor al escribirlo. Muy a menudo la Iglesia ha comentado el significado siempre vivo de la Escritura por medio de la resistencia a las pretensiones de los que desearían rechazar como no bíblicas ciertas prácticas o creencias establecidas. Además, las interpretaciones eclesiales de la Escritura en el catolicismo están afectadas por precisiones respecto a la enseñanza de la Iglesia en general que tienen como efecto el reconocimiento de los condicionantes históricos[23].

¿Cómo debemos juzgar las cuatro posturas sobre la inspiración mencionadas más arriba en una *Introducción* como ésta destinada a un público amplio? El interés religioso de la mayoría no debería verse afectado por el escepticismo de la postura 1) o incluso por el silencio de 2). Respecto a 3), una idea de la inspiración y la inerrancia del NT que viciara una investigación hermenéutica comparable a la utilizada para otros libros profanos no facilitaría un estudio abierto. La postura 4) podría ser la más seguida entre los interesados en las implicaciones religiosas del NT. Consecuentemente, al tratar cada uno de los libros del NT llamaré la atención sobre los pasajes objeto de un debate cristiano importante, ilustrando cómo han surgido diferentes interpretaciones teológicas a partir de puntos de vista divergentes sobre la función del Espíritu y/o de la tradición al interpretar la palabra inspirada de Dios.

2. *Revelación*

Parte de la razón por la cual las gentes consideran crucial el tema de la inspiración es porque ven la Escritura como poseedora de una posición única en la revelación de Dios a los seres humanos, una revelación

23. La constitución *Mysterium Ecclesiae* (24 de junio de 1973) promulgada por la Congregación de la Doctrina de la Fe (anteriormente el «Santo Oficio», en AAS, 65 [1973], 394-407) afirma: 1) El sentido de las formulaciones de fe «depende parcialmente del poder del lenguaje utilizado en ciertos... momentos». 2) Ciertas verdades dogmáticas son expresadas incompleta (pero no falsamente) en un primer momento, y luego... reciben una expresión más completa y perfecta. 3) Los pronunciamientos tienen usualmente la intención limitada «de resolver ciertas cuestiones o eliminar ciertos errores». 4) Las verdades doctrinales «pueden enunciarse en términos que son muestra de concepciones mudables de una época determinada», y pueden ser reformuladas por la iglesia actual para que presenten más claramente su significado.

que afecta a sus vidas y destinos. Una vez más, los cristianos tienen diferentes perspectivas sobre la revelación bíblica que pueden consignarse en una secuencia paralela a la lista de posturas sobre la inspiración arriba mencionadas: 1) Los cristianos radicales niegan la existencia de cualquier revelación procedente de Dios que no sea la implicada en la creación. Basándose en posturas metafísicas o en su interpretación de Dios, consideran una superstición creer en cualquier comunicación celeste. De acuerdo con ello, no creen que la Escritura contenga revelación alguna, al igual que rechazan todo tipo de inspiración. 2) Algunos que creen quizás en la revelación divina no conceden a ésta ningún papel en la interpretación, al igual que tampoco permiten que se entrometa el concepto de inspiración. La Escritura contiene ideas condicionadas humanamente, y es la lógica más que la fe la que determina si deben ser aceptadas o no. 3) Muchos cristianos más conservadores piensan que la Escritura es el producto de la revelación, de modo que cada palabra de ella constituye una comunicación divina de la verdad a los seres humanos. Esta postura, que identifica Escritura con revelación, ha de hacer frente a la objeción de que algunos pasajes de la Escritura (listas de nombres, medidas del Templo, descripciones poéticas, etc.) no parecen que impliquen una verdad, o al menos una verdad que afecte al modo de vida o a la salvación. Esta dificultad ha recibido diversas respuestas. Particularmente en el pasado la interpretación alegórica encontró un sentido espiritual oculto bajo la superficie de cualquier pasaje, incluso los más pedestres, en parte por la idea preconcebida de que el conocimiento comunicado por Dios debe ser importante, conozcamos o no el porqué. Sin apelar a la alegoría, este supuesto se halla muy extendido incluso hoy día[24].

4) Otros cristianos, que no ven una revelación en cada pasaje bíblico, sostienen que la Escritura no es revelación, pero la contiene. Sin embargo, dentro de esta opinión, particularmente en Occidente, los cristianos se hallan divididos sobre si la Escritura es el único pronunciamiento o testigo normativo de la revelación. Si se nos permite la simplificación, los protestantes tienden a responder a esto afirmativamente, mientras que los católicos lo hacen negativamente. Al agudizarse un sentido más vivo del desarrollo histórico, sin embargo, la situación ha llegado a ser más complicada. Independientemente de la seriedad con la que los cristianos modernos puedan afirmar que no mantienen nada

24. Por ejemplo, se puede preguntar lógicamente por qué muchos cristianos defienden con absoluta rotundidad que se debe entender literalmente el relato bíblico revelado de la creación. Es como si fuera necesario para la salvación saber cómo comenzó (y cómo terminará) el mundo.

salvo lo que se encuentra en la Escritura, tales creyentes se hallan tan lejos de la cosmovisión de los que escribieron ambos Testamentos que no pueden mirar las realidades espirituales con los mismos ojos con los que lo hicieron sus antiguos autores. Implícitamente, las interpretaciones que surgen al enfrentarse a problemas posteriores han ejercido su influencia. Así, muchos protestantes aceptan una reformulación de la revelación bíblica a lo largo de los siglos. La mayoría, sin embargo, no aceptan como revelada o normativa cualquier afirmación que no se halle explícitamente, en algún grado, en la Escritura.

La posición católica también ha sufrido cambios. La Iglesia actual enseña formalmente doctrinas que no pueden encontrarse literalmente en las Escrituras, por ejemplo la Inmaculada Concepción y la Asunción de María. Se han generado diversos sistemas para justificar tal doctrina que han gozado de aceptación. A algunos católicos les gusta apelar a un sentido «más que literal» de ciertos pasajes bíblicos en los que se hallarían ocultas tales doctrinas. Así, encuentran la Inmaculada Concepción en Lc 1,28: «Salve, llena de gracia (en griego, participio de *perfecto*)», y la Asunción en Ap 12,1, donde se describe a la Mujer en el cielo rodeada del sol, la luna y las estrellas. Otra postura propone una segunda fuente de la revelación diferente a la Escritura, a saber la *tradición*, conocida ya en el siglo I (pero nunca puesta por escrito) y transmitida oralmente. Ninguna de estas dos posturas tiene muchos seguidores hoy, que sepamos. De hecho, el concilio Vaticano II rechazó una propuesta que hablaba de dos fuentes de la revelación.

Una postura católica modificada (y simplificada) podría ser la que sostiene que la revelación implica tanto la *acción* de Dios para la salvación del hombre como la *interpretación* de esa acción por aquellos a quienes Dios ha suscitado y guiado para tal propósito. En términos de acción revelatoria la Escritura describe lo que Dios ha hecho en Israel y en Cristo Jesús. Pero la Escritura ofrece también la interpretación de esa acción, es decir, la exégesis de la alianza del Sinaí por parte de los profetas, y la elucidación de la misión de Jesús por sí mismo y por los apóstoles. De todas las interpretaciones de la acción reveladora de Dios, la de la Escritura es la más importante y esencial; ella debería ser la guía de toda exégesis subsiguiente, de modo que en el pensamiento posterior haya una responsabilidad duradera para con la Escritura. Ahora bien, la interpretación escrituraria es limitada, puesto que refleja la comprensión de la acción de Dios sólo en un período que se extiende aproximadamente desde el 1000 a.C. al 125 d.C. Según la fe cristiana, la acción de Dios alcanzó su clímax en Cristo Jesús, que es único para siempre (Hb 10,10), de modo que tras el don de su Hijo divino no es necesaria ninguna otra revelación. De aquí procede el

axioma teológico de que la revelación se cerró con la muerte del último apóstol. No hay razón para creer, sin embargo, que Dios haya cesado de guiar el desarrollo de la comprensión de tal acción. Ciertamente, el papel subsiguiente del Espíritu en la historia humana, en la historia de la Iglesia y de sus pronunciamientos, en los escritos de los Padres y teólogos, entra en una *tradición que incluye la interpretación postescrituraria de la acción salvífica de Dios descrita en la Escritura*[25]. La Biblia tiene una importancia única porque contiene tanto la narración de la acción salvífica fundacional de Dios como la interpretación básica de tal acción, pero puede darse una interpretación *normativa* de tal acción que no se encuentre en la Escritura. Así, por ejemplo, el paso de la muerte a la gloria de todos los discípulos fieles a Cristo es una interpretación de la salvación revelada en el NT; y, aunque no se encuentre en la Escritura, la Asunción de María puede ser considerada por los católicos como una aplicación particular de esa interpretación..., derivada de la tendencia neotestamentaria tardía, visible en Lucas y Juan, a ver en María una discípula privilegiada.

Además de las teorías descritas generalmente como protestantes o católicas, se han propuesto otras, pero todas tienen sus dificultades. Las que hemos expuesto anteriormente son suficientes para permitir a los lectores de esta *Introducción* reflexionar sobre su postura personal. Algunos que imparten cursos sobre el NT pueden quedar sorprendidos al leer las páginas que preceden, pues no estimarían apropiado suscitar esta cuestión en sus propias clases por temor a que suponga una merma en su método objetivo y científico de aproximación a la Escritura. Sería sorprendente, sin embargo, que muchos de sus alumnos no tuvieran presupuestos (a menudo muy simples) sobre las relaciones de la revelación con la Escritura y sobre las cuestiones que se suscitan de tales presupuestos. Del mismo modo, ya sea consciente o inconscientemente, la idea de la revelación afecta inevitablemente a la aproximación de cada uno a la Escritura..., incluso también a la de aquellos que se profesan agnósticos sobre el tema.

III EL SENTIDO LITERAL

La sección I, *supra*, ha ofrecido una visión de conjunto de los diferentes métodos de análisis del NT (tipos de «crítica»), que deben considerarse complementarios. Retornemos ahora a uno de esos métodos que

25. Naturalmente, en un sentido amplio, la Escritura es también tradición, por ejemplo la tradición escrita de Israel y de la iglesia primitiva

dio origen a los estudios bíblicos modernos, y que sigue siendo fundamental, aunque controvertido: la crítica histórica[26]. La controversia procede parcialmente de una falta de acuerdo en lo que se entiende por tal crítica. Para muchos este método posee casi el aura de la ciencia pura en cuanto que estudia las fuentes a partir de las cuales se compuso cada libro bíblico: su valor histórico, las circunstancias de su composición, el autor y su contenido objetivo. Ahora bien, como la investigación histórica iba a menudo combinada con una antipatía hacia la teología, sus resultados parecían estériles para los lectores que buscaban el significado espiritual aplicable a sus vidas. Este método crítico, ciertamente, no parece entender el NT como una literatura religiosa vitalmente importante. Se ha anunciado muchas veces la declinación y caída de la crítica histórica; pero, tal como observó Mark Twain al leer su propia necrológica, ese funeral era un poco prematuro. En 1995, por ejemplo, se fundó una revista (*Journal of Higher Criticism*, «Revista de crítica radical») que llevaba en su portada un dibujo de F. Ch. Baur, el exponente de la crítica histórica extrema... ¡de hace 150 años!

En un grado importante la empecinada supervivencia de la crítica histórica se debe a su preocupación por algo muy fundamental a todas las otras formas de interpretación (incluso aunque los ardientes defensores de esos otros métodos críticos no estén de acuerdo). Cuando se eliminan algunos de los abusos (por ejemplo el entusiasmo exagerado por el descubrimiento de fuentes[27], o los juicios arbitrarios sobre las circunstancias históricas), la crítica histórica se preocupa de una observación de sentido común: los lectores de cualquier libro de la Escritura desean saber lo que el autor de ese libro en cuestión intentó decir. Para recalcar este aspecto de la crítica histórica (prescindiendo a la vez de su desafortunado «bagaje») algunos autores (entre los que me cuento) han elegido hablar de la necesidad esencial de determinar el «sentido literal» de los pasajes bíblicos.

El sentido literal significa lo que pretendieron y comunicaron los autores bíblicos a sus lectores por medio de lo que escribieron. Este sentido no agota el significado de la Escritura, pero tiene una relación fundamental con los significados obtenidos por otros métodos críticos. Que el sentido literal pueda a veces no ser fácil de determinar resulta

26. Cf. E. Krentz, *The Historical Critical Method*, Fortress, Philadelphia, 1975.

27. Los estudiosos han pensado a menudo que pueden asignar cada versículo del evangelio a una fuente u otra, o a la tarea de edición de cada evangelista. Cf., por ejemplo, la descripción de 35 análisis de fuentes diferentes presentados por M. L. Soards en BDM 2, 1492-1524. La única cosa cierta respecto a un análisis de fuentes de un determinado autor es que otro estudioso mostrará su desacuerdo respecto a él.

claro cuando reflexionamos, uno por uno, sobre los componentes individuales de esta definición.

«Por medio de lo que escribieron los autores bíblicos». Los libros del NT se redactaron hace unos 1.900 años en griego. Desde el punto de vista de la lengua, incluso la más competente traducción moderna no puede dar cuenta de todos los matices del original griego. Desde el punto de vista de la cultura y del contexto, los autores y su público tenían una cosmovisión muy distinta a la nuestra: un trasfondo diferente, conocimientos diferentes, diferentes supuestos sobre la realidad. No podemos abrigar la esperanza de abrir un libro del NT y leerlo responsablemente con la misma facilidad con la que leemos un libro escrito en nuestra cultura y desde nuestros puntos de vista. Consecuentemente, el esfuerzo por comprender ese trasfondo cultural y las perspectivas de los autores neotestamentarios puede ser de gran ayuda, y ha de ser una preocupación importante de esta *Introducción*.

Puesto que escribieron en tiempos y lugares diferentes, no todos los autores tienen el mismo trasfondo o perspectivas culturales. Permítaseme ofrecer algunos ejemplos de posibles diferencias que afectan al significado. Parece verosímil que la mayoría de los autores del NT fueran judíos de nacimiento. ¿En qué grado conocían el judaísmo y cuál era su punto de vista particular? ¿Era el griego el idioma en el que escribieron, la lengua en la que fueron educados? ¿O era el arameo, o el hebreo, su lengua materna, de modo que ellos, o un secretario, estaban traduciendo mentalmente al griego? Los autores conocían las sagradas Escrituras, pero ¿en qué lengua? A veces las Escrituras hebreas diferían considerablemente de la versión de los LXX y de los *targumim* (traducciones al arameo, muchas de las cuales son posteriores a los LXX). Hay indicios de que Mateo, Juan y Pablo conocían el arameo y/o el hebreo[28], mientras que Marcos y Lucas quizás sólo supieran griego...,

28. En toda esta *Introducción* utilizamos Marcos (Mc), Mateo (Mt), Lucas (Lc) y Juan (Jn) tanto para designar a los evangelios como a sus autores. Debemos mantener estas denominaciones tradicionales, aunque, como veremos, la autoría es a menudo más compleja. En general no sabemos si todos los libros neotestamentarios fueron escritos por varones, por lo que algunos comentaristas modernos insisten en referirse a sus autores como él/ella. Más concretamente nada hay en la tradición primitiva sobre los autores neotestamentarios que sugiera que alguno de ellos fuera una mujer. Ciertamente, tanto la educación en aquel tiempo como las costumbres sobre la posición pública de las mujeres entre los judíos hacen muy improbable esa posibilidad. Excepto cuando cito *literalmente* un texto de la Escritura que se refiere a Dios, intento siempre respetar la sensibilidad moderna respecto al uso de pronombres masculinos para los no varones. Pero no creo que las posibilidades reales nos permitan utilizar un pronombre femenino al referirnos a los autores del NT.

pero nos hallamos muy lejos de la certeza. Los evangelios y los Hechos sitúan sus escenas en Jerusalén, Judea, Galilea, Antioquía, y en otras localizaciones del mundo antiguo. ¿Cuántos de esos autores estuvieron en los lugares que mencionan? Los que habían estado pudieron haber escrito con conocimiento de causa; los que no, escribieron presumiblemente a base de su imaginación o de lo que escucharon.

«A sus lectores»[29]. Los autores se dirigían a un público particular de los siglos I y II de nuestra era. ¿En qué grado entendían esos lectores lo que estaba escrito? No podemos responder con certidumbre, pero debemos considerar ciertos factores. En primer lugar, la intención del autor y la comprensión de los lectores puede ser diferente. Por ejemplo, tras reflexionar sobre el trasfondo judío de un autor neotestamentario y el significado que estaba intentando transmitir, quizás necesitemos preguntarnos cómo unos lectores compuestos de cristianos procedentes de la gentilidad, que habían adquirido sólo una familiaridad parcial con el judaísmo, comprendían lo que aquél había escrito. La concepción paulina de Jesús como hijo de Dios hunde sus raíces muy probablemente en la promesa de Natán a David de que la divinidad habría de tratar a la descendencia real de David como a un hijo (2S 7,14). Sin embargo, ¿cuál era la comprensión de este título entre los lectores u oyentes[30] de Pablo que habían rendido público honor a divinidades masculinas y femeninas y a su divina descendencia..., al menos hasta que los misioneros judeocristianos, horrorizados, corrigieron el malentendido? ¿Hasta qué punto deben incorporarse estas posibilidades en la discusión del significado de las Escrituras?

En segundo lugar, aunque los contenidos de un libro neotestamentario entran en el proceso de la reconstrucción del autor y de los

29. Aquí debemos tener en cuenta tanto al público real ante el cual se leyó por vez primera un escrito neotestamentario como a los destinatarios supuestos por el autor tal como podemos deducirlos por indicaciones del escrito. Véase lo dicho más arriba (p. 11) sobre los pretendidos lectores a los que va dirigida esta *Introducción*, aunque de hecho pueda ser leída a veces por otros. Cf. E. V. McKnight, *Reader Perspectives on the New Testament*, en *Semeia*, 48 (1989).

30. Nosotros *leemos* las cartas paulinas. Aunque la alfabetización en el Imperio romano era considerablemente alta, originalmente las cartas eran leídas en alta voz, lo que significa que la mayoría del público a quien eran dirigidas las *escuchaba*. Los evangelios representan un estadio en el que las tradiciones sobre Jesús comenzaban a ser puestas por escrito. Sin embargo, en los primeros años copias de esas tradiciones se guardarían en los archivos de las iglesias y se leerían en alta voz en los oficios litúrgicos comunitarios. Ciertamente, hasta la combinación de Reforma e imprenta la mayoría de los cristianos conocería las Escrituras más de oídas que por lectura propia. Esta situación siguió así en las comunidades católicas hasta el siglo actual, y puede que sea ahora la situación dominante en las misiones cristianas.

destinatarios, tenemos conocimientos limitados acerca de la identidad de esos destinatarios (a excepción de las comunidades expresamente nombradas en las cartas de Pablo). Por ejemplo, en Mc 7,3 el autor explica que los fariseos, y ciertamente todos los judíos, se lavaban las manos y se purificaban como parte de un proceso ritual anterior a la ingestión de alimento o bebida. De ese dato se puede sospechar que el autor o era un judío, o conocía bien las costumbres judías, mientras que su público sabía poco de ellas. Tal suposición puede desempeñar un papel a la hora de juzgar el significado de un difícil pasaje marcano como es 15,38, que menciona cómo se rasgó el velo del Templo (par. en Mt 27,51 y Lc 23,45b). Existían varios velos en el Templo con diferentes funciones y decoración (descritos por el historiador judío Flavio Josefo). Los estudiosos han generado interpretaciones diferentes de la escena, dependiendo del velo rasgado en su opinión y del significado de ese velo. Pero ¿sabían los evangelistas —uno o todos— que había diferentes velos en el Templo? ¿Había visto alguno de ellos el Templo alguna vez o el velo con su decoración? Si uno lo conocía mientras que los otros no, los evangelistas pudieron haber tenido interpretaciones diferentes del rompimiento del velo. Con más precisión, ¿existe alguna posibilidad de que los lectores de Marcos pudieran haber entendido una referencia recóndita a un velo específico del templo de Jerusalén si no poseían el más elemental conocimiento del judaísmo? ¿Y qué ocurría con los destinatarios de Mt y Lc? En el nivel del sentido literal, ¿se puede hablar propiamente de significado de un pasaje cuando hay pocas probabilidades de que el pretendido público original pudiera haber comprendido tal significado? Probablemente no podemos interpretar que la rasgadura del velo del Templo significara más que lo que las palabras mismas implicarían para cualquiera que hubiera estado alguna vez en un santuario, a saber, que un velo, que separaba el lugar más sagrado del templo en Jerusalén, se había rasgado de arriba a abajo, privando así a aquel punto de aquello que lo hacía un santuario de Dios y lo situaba aparte, como algo santo, de los otros lugares de aquel enclave geográfico.

Tercero: existe un debate particular centrado sobre el grado en el que los lectores de los autores individuales del NT comprendían la «Escritura», es decir, los escritos sagrados judíos anteriores a la época de Jesús a los que apelaban frecuentemente los evangelistas[31]. ¿Comprenderían los destinatarios implícitos esas sutiles alusiones? Si se cita-

31. Para la enorme cantidad de problemas respecto al uso y comprensión del AT en el NT, cf. G. K. Beale (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong Text?*, Baker, Grand Rapids, 1994.

ba un pasaje, ¿conocerían el contexto del AT de modo que viniera a su mente algo más de la perícopa que la mera línea citada? El vocabulario utilizado por el autor al citar un pasaje de la Escritura ¿evocaría en la mente de los lectores otros textos de la Biblia que contenían el mismo vocabulario, tal como a veces sostienen los estudiosos en sus comentarios? ¿Conocerían los lectores las tradiciones vivas judías que expandían el significado de un texto bíblico? Las respuestas pueden variar respecto a cada clase de público.

Cuarto: además de mostrarse atenta al trasfondo intelectual y religioso de los destinatarios, la moderna hermenéutica se ha concentrado en el análisis sociológico del autor y de su público. Los estudios sobre la historia de las iglesias destinatarias de los escritos de Pablo o el Ap han tenido mucho éxito, pero la sociología moderna, reforzada por una aplicación más astuta de la técnica arqueológica, nos ha hecho caer en la cuenta de las diferencias respecto a ciudadanía, riqueza, educación y estatus social dentro de las iglesias destinatarias (cf. Cap. 4, II). Naturalmente, los sociólogos no están siempre de acuerdo en su diagnóstico de la situación sociopolítica, por ejemplo de los desórdenes políticos en la Palestina de la época del ministerio público de Jesús (en mi opinión, pocos desórdenes relativamente, de modo que Jesús no fue ningún revolucionario) como distintos de la situación 15 o 25 años después. El diagnóstico de la situación sociopolítica de los destinatarios de los evangelios depende del análisis interno de los textos y es una investigación altamente especulativa.

«Lo que pretendieron y comunicaron los autores bíblicos». Los dos verbos de esta frase son un intento de hacer justicia a una situación compleja. La importancia de «comunicar» es relativamente obvia. Los autores neotestamentarios sabían de la tradición cristiana ciertamente más de lo que eran capaces de, u optaron por comunicar en sus escritos. Jn 21,25 lo afirma expresamente. Por ello debemos mantener una cierta desconfianza respecto a los argumentos negativos del silencio, como si una ausencia en la Escritura supusiera una falta de conocimiento. Por ejemplo, sólo Mateo y Lucas nos hablan de la concepción virginal de Jesús. El que otros autores del NT no la mencionen no significa necesariamente que no la conocieran (o, *a fortiori*, que la negaran[32]), aunque tampoco podemos suponer que tal conocimiento estu-

32. Existe una «hermenéutica de la sospecha» que detecta las supresiones conscientes o no de los autores bíblicos..., a veces la supresión de lo que a uno le gustaría encontrar en el texto, o piensa que debería estar. Debe concederse, de cualquier modo, que la idea «suprimida» quizás no se le ocurriera nunca al escritor antiguo.

viera muy extendido. A nivel del sentido literal una *exégesis* que contemple lo que los evangelistas no dijeron *por escrito* resultaría altamente especulativa.

Una cuestión más delicada es la relación entre lo expresado por las palabras escritas y lo que pretendieron los autores. Existe aquí un abanico de posibilidades. Según las habilidades del escritor, su obra pudo comunicar lo que el autor pretendió, algo menos, lo opuesto, o algo distinto de lo que el autor deseó o presupuso[33]. Al interpretar cualquier obra, sin embargo, debemos comenzar por suponer una correspondencia *general* entre lo que el autor pretendió y lo que comunicó en realidad. Sólo excepcionalmente, pues, deben los comentaristas de la Biblia alertar a sus lectores sobre casos en los que las palabras parecen transmitir algo que quizás no sea lo pretendido por su autor.

Alguien podría objetar: «¿Cómo puede un intérprete moderno conocer que un autor antiguo pretendió decir algo diferente de lo que expresan sus palabras?». A veces pueden encontrarse indicios para esta suposición en el contexto o en un pasaje diferente. A modo de ejemplo: podemos notar que Lucas no presenta la flagelación de Jesús por los soldados romanos como lo hacen Mateo y Marcos. En consecuencia, en Lc 23,26 el antecedente del «ellos» (los que condujeron a Jesús para ser crucificado) son «los sumos sacerdotes, los jefes y el pueblo» de 23,13. Muchos comentaristas interpretan este pasaje como un deliberado intento lucano de presentar a los judíos como agentes de la crucifixión y de exculpar a los romanos. Sin embargo, el uso poco cuidadoso de los antecedentes no es infrecuente al escribir[34]. Más tarde Lucas deja claro que los soldados (romanos) participaron en la crucifixión (23,26), y en otros lugares indica que los gentiles mataron a Jesús (18,32-33; Hch 4,25-27). Por otros testimonios del NT se puede sospechar que todos, o casi todos, los cristianos habían oído y conocían el papel de los romanos en la crucifixión de Jesús, de modo que los lectores de Lucas entenderían el «ellos» de 23,26 en este sentido (como los cristianos en general desde entonces). Muy probablemente, pues, el sentido gramatical de lo que Lucas escribió no era exactamente lo que él pretendió comunicar.

De cualquier modo, sólo raramente debe utilizarse tal modo de interpretación, distinguiendo entre lo que está escrito y lo que se preten-

33. Más adelante hablaré de la «plusvalía» o del significado más amplio de un escrito cuando generaciones posteriores ven posibilidades en el texto que concuerdan con él pero que van más allá de la intención del autor.

34. En verdad, Lucas es a veces un editor descuidado. Recoge la profecía de Jesús acerca de su flagelación (18,33), pero al omitir ésta en su relato, deja la profecía sin cumplimiento.

día decir. A menudo los comentaristas detectan contradicciones en la secuencia lógica de un libro neotestamentario y suponen que un mismo escritor no ha podido ser responsable del texto tal como hoy aparece, o que el autor ha combinado diversas fuentes sin caer en la cuenta de que eran irreconciliables. Tal solución no es imposible, pero no necesariamente probable. El relato tal como hoy está tuvo sentido para algunos en la Antigüedad, y lo que parece contradictorio a los intérpretes modernos pudo no serlo realmente antaño. Por ejemplo, algunos comentaristas pueden encontrar una contradicción entre Mc 14,50 (que afirma de los discípulos: «Y abandonándolo, huyeron»), Mc 14,51 (había un cierto joven que seguía a Jesús) y Mc 14,54 (Pedro lo seguía a distancia). ¿Son estos datos realmente contradictorios en este tipo de narración, o más bien medios acumulativos de ilustrar el fracaso de los discípulos? Todos huyeron o se escaparon negando a Jesús, incluidos también aquellos que procuraron no huir siguiéndolo un poco.

Una última nota sobre el tema de la intención del autor es que estamos hablando ahora del redactor final o substancial de un libro neotestamentario. A veces estos autores utilizaban fuentes la mayoría de las cuales no se han conservado. Por ejemplo, la opinión mayoritaria sostiene que Mt y Lc (además de haber utilizado a Mc) usaron a «Q», una colección, en griego, de dichos del Señor detectable por comparación de lo que es común a Mt y Lc pero ausente en Mc. Como veremos en el Cap. 6, existe una industria artesanal de libros sobre Q, que analiza el orden exacto y la teología de esa fuente perdida, los posibles dichos no conservados, la naturaleza de la comunidad destinataria de Q y cómo esta fuente puede hallarse más cercana a Jesús que cualquier otra de las que han sobrevivido, etc. Aunque esta investigación sea defendible como una empresa erudita, el significado putativo de Q no puede ser presentado como autoridad normativa bíblica o del NT. Discernir los complejos orígenes de un libro bíblico debe formar parte del diagnóstico sobre el significado de ese libro, pero *el NT canónico, a cuya autoridad están sujetos los cristianos, consiste en libros completos, no en fuentes reconstruidas, por muy fascinantes que puedan ser.*

Tal insistencia resguarda parcialmente al estudio del NT de una objeción común, a saber, que cada pocos años los investigadores cambian sus puntos de vista sobre la composición y las fuentes, y que el cristianismo no puede depender de los antojos de una erudición cambiante. Pero las iglesias, irónicamente, han dependido de la investigación, puesto que la designación «investigadores» puede aplicarse también a grandes escritores cristianos de la Antigüedad, por ejemplo a los Padres de la Iglesia. Ciñéndose a esta objeción específica, debe respon-

derse que la Iglesia o sus representantes no necesitan (o incluso no deberían) basar su predicación o sus prácticas en fuentes hipotéticas o no conservadas. Aunque los investigadores tampoco están de acuerdo en la exégesis de los libros del NT hasta hoy conservados, este ámbito es mucho menos especulativo que la reconstrucción de fuentes.

IV. SIGNIFICADOS MÁS AMPLIOS, MÁS ALLÁ DEL LITERAL

El sentido literal, aunque básico, no es la única significación de un pasaje, al igual que la crítica histórica no es la única forma de interpretación. La naturaleza de la Biblia en particular hace que tres cuestiones sobre un sentido más amplio, o pleno, sean de extrema importancia.

1. *Sentido pleno por el reconocimiento de la función de Dios como autor*

Hemos explicado antes en la sección II cuatro actitudes diferentes ante la inspiración divina de la Biblia, y hemos considerado la cuarta como la más plausible para los interesados en las implicaciones religiosas del NT. Esta doctrina sobre la inspiración habla usualmente de una autoría bíblica doble, la humana y la divina. Pero no una «autoría» en el sentido de que Dios haya dictado la Biblia a los copistas humanos, sino que la composición de los libros bíblicos por los autores humanos forma parte de la providencia divina, de modo que el AT y el NT articulan la revelación y proporcionan una guía continua al pueblo de Dios. Como resultado de la función activa de Dios al producir las Escrituras no es ilógico proponer que, más allá del sentido literal procurado y transmitido por los autores humanos, exista un sentido más completo pretendido por Dios. En la historia de la interpretación bíblica desde tiempos veterotestamentarios (por ejemplo en Qumrán) hasta la Reforma esta dimensión de la Escritura fue aceptada de diversos modos (cf. NJBC 71, 31-44 para una breve historia). Muy a menudo la apelación cristiana a un sentido más amplio que el literal derivado de la autoría divina se ha centrado en dos campos: el uso del AT en el NT y la utilización de la Biblia en la práctica y proclamación de la iglesia postbíblica. Los cristianos aceptaban que los autores neotestamentarios veían en el AT anticipaciones de Jesús que iban más allá de lo que los autores humanos originales habían previsto, y que la liturgia y simbología de la Iglesia en ámbitos tales como la cristología, la mariología y la práctica sacramental percibieron anticipaciones de creencias posteriores más allá de la doctrina específica neotestamentaria.

Se ha definido este tipo de interpretación de varias maneras: sentido espiritual, tipológico[35], promesa-cumplimiento. El problema principal al que se enfrenta esta exégesis del sentido más allá del literal es el establecimiento de criterios para descubrir la intención de Dios en las Escrituras, de modo que aparezca distinto del simple ingenio humano que reflexiona sobre ello. Los criterios sugeridos son: un amplio consenso (incluidos los Padres de la Iglesia) en la interpretación propuesta y cierta base en las estructuras bíblicas existentes. Por ejemplo, se invoca el uso de Melquisedec en Hb 7 como tipo de Cristo para justificar la interpretación litúrgica de la ofrenda de pan y vino de este rey (Gn 14,18) como tipo o anticipación de la eucaristía.

En el período entre 1925-1970, particularmente en círculos católicos, se desarrolló una acepción más técnica denominada *sensus plenior* («sentido pleno») de la Escritura, entendido como el significado profundo pretendido por Dios (pero no claramente vehiculado por el autor humano) existente en las palabras de la Escritura cuando se estudian a la luz de la revelación posterior o del desarrollo en la comprensión de la revelación[36]. Uno de los criterios para la determinación del *sensus plenior* es que éste debe ser homogéneo con el sentido literal. Desde 1970, cuando la exégesis católica ha confluido con una interpretación centrista interconfesional de la Escritura, al menos algunos de los puntos de vista subyacentes a la doctrina del *sensus plenior* han encontrado eco en dos aproximaciones hermenéuticas que describimos a continuación.

2. *Sentido amplio obtenido del lugar de un libro dentro del canon*

Si el sentido bíblico primario es el de un libro neotestamentario en cuestión y no el de sus hipotéticas partes o fuentes preexistentes, en el otro extremo del espectro un libro posee significado no sólo por sí mismo, sino por su relación con otros escritos bíblicos. En verdad, un libro es verdaderamente bíblico sólo porque ha sido colocado dentro de una colección normativa, es decir, el NT o la Biblia completa. Ningún escritor neotestamentario sabía que su obra iba a ser incluida en una colección de 27 libros y que iba a ser leída como un mensaje permanente siglos o incluso milenios más tarde. Verdaderamente, dado su acentuado interés por ciertos temas, quizás algunos autores no hubie-

35. Es decir, ciertas personas o cosas de tiempos pretéritos anticipan personas o cosas de una época posterior.

36. Cf. un tratamiento amplio del *sensus plenior* en JBC 71, 56-70; otro más breve en NJBC 71, 49-51.

ran sido muy felices al ver a libros de diferente textura puestos al lado del suyo con autoridad similar. Considerando lo que escribió Pablo en Ga 2,11-14 sobre Cefas (Pedro) y «ciertos hombres de Santiago», al Apóstol le hubiera parecido extraño ver su carta en la misma colección que dos epístolas atribuidas a Pedro y otra a Santiago[37]. Lucas se habría sentido anonadado al ver su segundo libro (los Hechos) separado del primero (el Evangelio), y colocado en la colección como si perteneciera a un género diferente. Sin embargo, el formar parte del canon es una dimensión esencial del significado de los libros que comentamos.

Más arriba en la sección I he hablado de la «crítica canónica», pero esta denominación puede tener diferentes matices. Pongamos un ejemplo del AT: se piensa que el libro de Isaías está compuesto de tres partes importantes redactadas a lo largo de un extenso período de tiempo: el «Protoisaías» (del siglo VIII a.C.), el «Deuteroisaías» (de mediados del siglo VI a.C.) y el «Tritoisaías» más otros fragmentos (de finales del siglo VI y posteriores). Los investigadores escriben comentarios sobre cada una de esas partes, pero el «significado canónico» unívoco sería el sentido que los pasajes de esas partes tienen en el contexto del *libro entero*. Con otros matices sería el significado del pasaje dentro del contexto del *corpus* profético; luego, dentro del AT; posteriormente, dentro de la Biblia completa, incluido el NT. En otras palabras, el significado canónico puede abarcar 800 años de interpretación[38].

Hay a menudo dos maneras de pasar por alto la dimensión canónica completa. Primera: algunos creyentes sinceros albergan la falsa impresión de que el mensaje bíblico es siempre (y, en verdad, necesariamente) uniforme, aunque no sea así en realidad. Podrían darse explicaciones sobre la ausencia de contradicción entre Rm 3,28 («Justificado por la fe y no por las obras de la Ley») y St 2,24 («Justificado por las obras y no por la fe sola»), pero sería difícil imaginar que la actitud de Pablo fuera la misma que la de Santiago. Cuando se cita a Pablo, «Cristo es el fin de la Ley» (Rm 10,4), sería quizás necesario añadir Mt 5,17-18, donde Jesús dice: «No penséis que he venido a abolir la Ley, mientras no desaparezcan el cielo y la tierra no desaparecerá ni una iota ni un trazo de la Ley, hasta que se cumpla todo». Entonces se tiene una imagen completa de lo que el NT afirma respecto

37. Sin embargo, el testimonio de Pablo en 1Co 15,5-11 respecto a la doctrina y la fe compartida con Cefas y Santiago podría significar que su actitud final habría sido más comprensiva

38 Tener esto en cuenta sería una razón más para que los cristianos sean conscientes de que no interpretan simplemente libros de las «Escrituras hebreas» (cf p 31), sino obras que forman el AT unido al NT en la misma Biblia

a la relación del cristiano con la Ley. Sea consciente o inconscientemente, la Iglesia ha colocado juntas en el mismo canon obras que no comparten el mismo punto de vista. La respuesta al canon no es suprimir o minusvalorar la visión peculiar de cada autor bíblico individual, sino tomar una decisión frente a las diversas posturas que existen juntas en el canon.

Segunda: a nivel más erudito, y cuando se acepta la diversidad de puntos de vista, existe la tendencia a definir el «centro del canon», o el «canon dentro del canon». Todos deben reconocer que ciertos libros bíblicos por su extensión y profundidad son más importantes que otros. Por ejemplo, un intérprete que atribuyera la misma importancia a Rm y Jds se comportaría extrañamente. Dentro del AT el Pentateuco o la Torá (los cinco primeros libros) han recibido un estatus religioso preferente. Los leccionarios dominicales de la tradición eclesiástica han otorgado una preeminencia dentro del canon a las perícopas elegidas para ser leídas en público. Esta selección ha tenido sus problemas. Antes de 1970 los leccionarios católicos olvidaban gravemente a Mc en favor de Mt y Lc, elección que ha privado al público cristiano de escuchar la agudeza única del testimonio marcano. Podemos excusar las deficiencias de tales prácticas del pasado como indeliberadas, como procedentes de la ingenua creencia de que todo lo de Mc se hallaba contenido en los otros dos evangelios. Pero el hincapié selectivo de nuestros días es a menudo deliberado. Algunos investigadores reconocen que existen puntos de vista diferentes en el NT y deciden que algunos de sus libros conducen al error, son inferiores o dañinos, y que deberían recibir poca atención[39] o incluso ser excluidos del NT. Apelando a la distinción paulina entre letra y espíritu (2Co 3,6-8), sostienen que los cristianos no pueden hacer del NT una autoridad infalible, sino que deben discernir el espíritu real del NT. En particular ha habido una reacción entre los investigadores radicales contra obras en las que se detectan aspectos del «protocatolicismo», es decir, de los estadios iniciales del sacramentalismo, jerar-

39. Hasta cierto punto podemos trazar los orígenes de esta tendencia moderna hasta los tempranos esfuerzos de Martín Lutero (septiembre de 1522) por remodelar el orden de los libros del NT. Lutero colocó a Hb, St, Jds y Ap al final, como obras de menor calidad que los «libros principales, verdaderos y ciertos» del NT, puesto que en el pasado habían sido vistos bajo otra perspectiva (es decir, no eran de origen apostólico). Alguno puede ver problemas teológicos en la afirmación de Hb 10,26 de que si alguien comete un pecado grave después de la conversión, no existe ya posibilidad de expiación por ese pecado, en la falta de cristología de la salvación en St y en su hincapié en las obras (2,24), en la cita de un libro no canónico (*1 Henoc*) en Jds 14-15 y en las expectativas milenaristas (el reino de Cristo en la tierra durante mil años) de Ap 20,4-6.

quía, orden, dogma, etcétera[40]. Por ejemplo, algunos estudiosos protestantes se han preguntado si 2P merece estar en el canon, puesto que en 3,15-17 el autor pone en guardia contra la interpretación privada de las cartas de Pablo como peligrosa..., un paso hacia el control eclesiástico de las Escrituras. Sin embargo, son ésos exactamente los pasajes escriturarios que otros cristianos podrían citar para justificar los progresos eclesiásticos posteriores. En otras palabras: se utilizan diferencias entre cristianos de hoy como medida para juzgar lo que es importante o justificable en el NT y para empujar hacia los extremos del canon a obras con tendencias respecto a las cuales se plantean objeciones. Este movimiento ha prestado el servicio de atraer la atención hacia la perentoriedad del problema suscitado por la diversidad del NT, pero la dirección de la solución propuesta es cuestionable.

Consistentemente a lo largo de la historia los cristianos que intentaban probar que estaban en lo cierto y que los demás erraban han apelado a pasajes y libros selectos del NT, ignorando *inconscientemente* otros textos y presuponiendo que seguían al NT completo. ¿Es un remedio para esta actitud ignorar *conscientemente* otros textos? Esos que profesan seguir el NT ¿no podrían aprovechar más prestando atención a pasajes que encuentran problemáticos y preguntándose si tales textos no ponen de relieve algún defecto en su percepción del cristianismo? ¿No aprovecharían más manteniendo el canon completo incluso si eso significa que sus puntos de vista son cuestionados por su diversidad? Los lectores podrían así permitir que la Escritura fuera a la vez consciencia y correctivo.

3. *Sentido amplio a partir de lecturas posteriores*

Acabamos de tratar ahora del significado *pretendido* por los autores del NT y también de la dimensión significativa que sus escritos *recibieron* al ser situados en el contexto del canon completo. Pero estos verbos en pasado no hacen justicia a la cuestión completa del sentido. La gente ha continuado encontrando en el NT un significado para sus propias vidas al enfrentarse a nuevas cuestiones. Los cristianos pregun-

40. Adolf Harnack, el famoso historiador de la iglesia e investigador del NT, en su obra *What is Christianity* (versión inglesa del original alemán), Harper, New York, 1957, atribuyó muchos de estos rasgos al cristianismo del siglo II, que había distorsionado la tesitura original del NT. En 1951 E. Käsemann (KENTT 95-107) agudizó la cuestión al señalar la existencia de tales rasgos dentro también del NT. Se abrió entonces un debate por la respuesta de H. Küng, *Structures of the Church*, Nelson, New York, 1964, 151-169 (*Estructuras de la Iglesia*, Herder, Santiago de Chile, 1962).

tan por lo que *significa* el NT y no simplemente por lo que *significó*. Este tema puede ser tratado de un modo ingenuo suponiendo que los escritos del NT se dirigen directamente al mundo moderno, es decir, leyendo una carta paulina en la suposición de que Pablo se refiere a los problemas de las gentes de una parroquia de nuestro tiempo. Esta tesitura mental es ingenua, ya que los autores neotestamentarios eran seres humanos que compusieron sus obras en un tiempo y lugar particulares y que, aunque miraran al futuro, concebían a éste en términos de su propia experiencia.

Hay, sin embargo, otra manera de encarar esta cuestión que no es ingenua en absoluto. Una vez que se ha escrito una obra, entra ésta en diálogo con sus lectores, incluyendo los futuros. En los métodos contextuales modernos de la hermenéutica (por ejemplo en la crítica narrativa, o en la retórica, tal como hemos visto anteriormente) la obra literaria no es simplemente un texto escrito y completo de una vez por todas; el texto llega a existir realmente cuando lo escrito y el lector reaccionan entre sí. El texto no es simplemente un objeto sobre el cual trabaja el intérprete analíticamente para extraer de él un significado unívoco y permanente; es por el contrario una estructura con la que se comprometen los lectores en el proceso de adquirir un significado, por lo que esta estructura se halla abierta a más de un sentido válido. Una vez compuesto, un texto no permanece bajo el control del autor, y nunca puede ser interpretado dos veces desde la misma situación[41]. Aunque la fraseología hermenéutica es reciente, ha existido siempre un compromiso significativo con el texto a través de los siglos. El NT ha suscitado una reflexión teológica, espiritual y artística que, cuando va más allá de lo que pretendió el autor, no es una mera acomodación al espíritu de una época posterior. El problema más importante al juzgar tales reflexiones radica una vez más en los criterios para distinguir entre el auténtico progreso y la distorsión. Por ejemplo, en términos de impacto, cuando Francisco de Asís popularizó los belenes se convirtió en el más importante intérprete de la historia de los evangelios de la infancia de Mt y Lc[42]. Podemos sentir aprecio por esa contribución tan enorme y, a la vez, sentirnos obligados a preguntarnos si, al fomentar una sentimentalidad sensiblera, los belenes no han sido en *ciertas circunstancias* intérpretes falsos de las intenciones teológicas principales de esas narraciones.

41. Cf. S. M. Schneiders, NBC 71, 63-64, y un tratamiento más amplio en su libro de 1991.

42. Los belenes se basan en una conflación de los evangelios (los magos de Mt y los pastores de Lc), de lo bíblico y lo no bíblico (el establo y la cueva) junto con ecos del AT (los camellos, la vaca y el buey, las ovejas). Esta tradición hace hincapié en las posibilidades dramáticas de la narración y en su relación con la vida familiar sencilla.

Esta preocupación es especialmente aguda cuando se trata de juzgar desarrollos teológicos que han invocado la Escritura como sustento. La Reforma situó en primer plano unas posiciones teológicas radicalmente diferentes a las anteriores asegurando que se basaban en el NT. De este modo la iglesia occidental se dividió en dos en cuestiones tales como si Cristo había instaurado dos o siete sacramentos. Este problema es real. Sin embargo, las discusiones modernas deben reconocer que el NT nunca habla de «sacramentos», y que probablemente no existía un término genérico durante el siglo I que designara conjuntamente diversas acciones sagradas como el bautismo y la eucaristía. En la continua discusión ecuménica sobre el número de los sacramentos un método moderno sería estudiar los elementos comunes de la noción neotestamentaria sobre el bautismo y la eucaristía que pudieron llevar al desarrollo postneotestamentario de «sacramento» como término genérico y a la posible existencia durante el período neotestamentario de otras acciones sagradas que de un modo u otro compartían esta comunidad de rasgos.

De vez en cuando, a lo largo de esta *Introducción* pediré al lector que reflexione sobre cuestiones pertinentes a los libros del NT que van más allá del sentido literal. Sin pretender decidir una cuestión disputada, el reconocimiento de esta «plusvalía» puede clarificar las diferencias posteriores y ayudar quizás a perfilar los juicios sobre qué postura es verdaderamente bíblica.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE HERMENÉUTICA E INTERPRETACIÓN

(La bibliografía sobre los métodos particulares de estudio del NT se halla en las notas a los párrafos que tratan de cada una de esas formas de crítica.)

Alonso Schökel, L., *La Palabra Inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje,* Cristiandad, Madrid, 1986.

Alonso Schökel, L., *Hermenéutica de la Palabra. Interpretación teológica de textos bíblicos*, EGA-Mensajero, Bilbao, 1991.

Beauchamp, P. *Hablar de Escrituras Santas,* Herder, Barcelona, 1989.

Blount, B. K., *Cultural Interpretation, Reorienting New Testament Criticism,* A/F, Minneapolis, 1995.

Braaten, C. E.-R. W. Jenson (eds.), *Reclaiming the Bible for the Church,* Eerdmans, Grand Rapids, 1995.

Fee, G. D., *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors* (ed. rev.), W/K, Louisville, 1993.

Fitzmyer, J. A., *Scripture, the Soul of Theology,* Paulist, New York, 1994. Trata diferentes formas de exégesis.

Fitzmyer, J. A., *The Biblical Commissions Document, «The Interpretation of the Bible in the Church»* (Subsidia Biblica 18), PBI, Rome, 1995.

García, F.-Galindo, A. (eds), *Biblia, literatura e Iglesia,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995.
Green, J. B. (ed.), *Hearing the New Testament, Strategies for Interpretation,* Eerdmans, Grand Rapids, 1995. Ensayos.
Lührmann, D., *An Itinerary for New Testament Study,* Trinity, Philadelphia, 1989. Trata de varios tipos de crítica, incluida la crítica textual. (Cap. 3 *infra.*)
McKenzie, S. L.-S. R. Haynes (eds.), *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application,* W/K, Louisville, 1993.
McKim, D. K. (ed.), A *Guide to Contemporary Hermeneutics. Major Trends in Biblical Interpretation,* Eerdmans, Grand Rapids, 1986.
McKnight, E. V., *Meaning in Texts: The Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics,* Fortress, Philadelphia, 1978.
Malbon, E. S.-E. V. McKnight (eds.), *The New Literary Criticism and the New Testament* (JSNTSup 109), JSOT, Sheffield, 1994. Trata de diversos tipos de crítica.
Marguerat, D.-Y. Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Introducción al análisis narrativo,* Sal Terrae, Santander 2000.
Marín Heredia, F., *La Biblia, Palabra profética,* Verbo Divino, Estella 1992.
Marshall, J. H., *New Testament Interpretation*, Paternoster, Exeter, 1985 (ed. rev.).
Meyer, B. F., *Reality and Illusion in New Testament Scholarship: A Primer in Critical Realist Hermeneutics,* Liturgical, Collegeville, 1994.
Piñero, A.-J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos,* El Almendro, Córdoba, 1995. Historia de la investigación e introducción amplia a los modernos métodos de investigación del NT.
Porter, S. E.-D. Tombs (eds.), *Approaches to New Testament Study* (JSNTSup 120), JSOT, Sheffield, 1995.
Pregeant, R., *Engaging the New Testament, An Interdisciplinary Introduction,* A/F, Minneapolis, 1995. Amplio espectro de métodos.
Ricoeur, P., *Essays on Biblical Interpretation,* Philadelphia, Fortress, 1975.
Ryken, L. (ed.), *The New Testament in Literary Criticism,* Ungar, New York, 1984.
Schneiders, S. M., *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture,* Harper, San Francisco, 1991.
Schottroff, L., *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament,* W/K, Louisville, 1993.
Stenger, W., *Introduction to New Testament Exegesis,* Eerdmans, Grand Rapids, 1993 (*Los métodos de la exégesis bíblica,* Herder, Barcelona 1990).
Strecker G.-U. Schnelle, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca, 1997.
Thiselton, A. C., *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading,* Zondervan, Grand Rapids, 1992.
Tompkins, J. P. (ed.), *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism,* Johns Hopkins, Baltimore, 1980.
Van Voorst, R. E., *Readings in Christianity,* Wadsworth, Belmont, CA, 1997. Texto interesante que combina las lecturas bíblicas con documentos de la teología posterior.

Capítulo 3

EL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO

El texto del NT conocido por los lectores ha sido traducido a las lenguas modernas desde el griego antiguo, lengua en la que los libros neotestamentarios fueron compuestos originalmente. La cuestión sobre dónde se puede encontrar ese texto griego es complicada, por lo que presentaré aquí sólo un sumario elemental que pueda servir de ayuda al no especialista.

I. TESTIMONIOS MANUSCRITOS[1] DEL TEXTO

Se han conservado aproximadamente 3.000 manuscritos del NT griego (que contienen la totalidad o parte de él), copiados entre los siglos II y XVII, más unos 2.200 leccionarios que presentan secciones del NT (perícopas) dispuestas para la lectura pública litúrgica desde el siglo VII en adelante. Estos testigos del texto neotestamentario difieren entre sí de mil maneras, pero las divergencias significativas son relativamente pocas[2]. No se nos ha conservado ningún autógrafo, o manuscrito ori-

1. La palabra «manuscrito», es decir, «copiado manualmente», sirve para distinguir estos textos de los producidos por la imprenta (Gutemberg, 1456). Se utilizaban dos tipos de escritura. la *uncial*, que puede compararse a nuestras mayúsculas caligrafiadas sin conexión entre ellas, y la *minúscula*, o cursiva, letras más pequeñas engarzadas entre sí. A veces los textos antiguos presentan marcas con señales de división entre secciones, según los cortes de sentido (que se corresponden a menudo con las lecturas litúrgicas). La división moderna en capítulos comenzó con Stephen Langton en el siglo XIII; la división en versículos tiene su origen en la edición impresa de Robert Stephanus (Estienne) en 1551. Para una subdivisión más precisa dentro del versículo, por ejemplo, Mc 14,9a, cf. p. 28.

2. B. M. Metzger (*The New Testament: Its Background, Growth and Content*, Abingdon, Nashville, ²1983, 281) afirma «No hay doctrina de la fe cristiana que dependa únicamente de un pasaje textualmente incierto».

ginal, del NT; las diferencias surgieron en el curso del copiado a partir del original. No todas las divergencias proceden de errores de los copistas[3]; algunas tienen su origen en cambios deliberados. A veces los escribas se sentían impulsados a mejorar el texto griego recibido, a modernizar la ortografía, a suplementarlo con frases explicativas, a armonizar los evangelios, o incluso a omitir algo que pareciera dudoso. Se podría pensar que las copias más antiguas del NT griego (totales o parciales) podrían ser la mejor guía hacia los originales, pero no ocurre necesariamente así. Por ejemplo, un manuscrito del siglo VI puede ser el único ejemplar existente de una copia mucho más antigua, hoy perdida, más cercana al autógrafo que otras copias de los siglos II al IV.

1. *Familias textuales*

Los investigadores han reunido en grupos o familias a los manuscritos que comparten lecturas semejantes o ciertas peculiaridades[4], pero ninguno de esos grupos de textos es un descendiente incontaminado de los originales. Las familias comúnmente aceptadas son las siguientes:

Alejandrina: A finales del siglo II la erudición cristiana florecía en Alejandría. A lo largo de los siglos siguientes ciertos escribas, cuyo conocimiento del griego era exquisito, copiaron cuidadosamente diversos manuscritos (con lo que nos han dejado a veces el problema de si las lecturas probables que caracterizan a este grupo son originales o mejoras debidas a estudiosos anteriores). Esta familia se caracteriza por sus lecturas breves.

Occidental: Es éste un grupo misceláneo denominado así porque ciertos manuscritos griegos que lo forman circulaban en Occidente (norte de África; Italia; Galia). Junto a éstos, sin embargo, hay otros manuscritos de este mismo grupo relacionados con Egipto y con las iglesias orientales de lengua siríaca. Las lecturas textuales de este grupo son a menudo parafrásticas y más prolijas que las breves y sencillas alejandrinas, como si les hubieran añadido palabras («interpolaciones»). Ahora bien, en un número significativo de casos en Lc el texto occidental omite pasajes que sí aparecen en la familia alejandrina (las denominadas «no interpolaciones occidentales», por ejemplo, las palabras de la eucaristía en Lc 22,19b-20). En los Hechos este texto occidental

3. Las equivocaciones de los copistas eran oculares (errores de lectura o poco cuidado al copiar) o auditivos (malentendidos respecto al dictado del texto en alta voz). Hay que contar también con errores de lectura por parte de quien dictaba a los copistas.

4. El nombre dado a un grupo refleja (a veces imprecisamente) el origen o la distribución de la mayoría de los manuscritos que pertenecen a él.

es aproximadamente una décima parte más extenso que el de la tradición alejandrina.

Cesariense: Durante los siglos III y IV Cesarea marítima fue el centro cristiano más importante de Palestina, ufanándose de poseer una biblioteca importante y de los estudiosos que la frecuentaban. El texto básico de este grupo, que procede de comienzos del siglo III, fue llevado hasta allí desde Egipto. Posteriormente se extendió hasta Jerusalén y desde esta ciudad, por medio de misioneros armenios, llegó hasta Georgia, en el Cáucaso. Por su desarrollo la tradición textual cesariense se halla entre la alejandrina y la occidental.

Bizantina (o Koiné)[5]: Este texto mixto, que suaviza las dificultades y armoniza las diferencias, era el usado en la liturgia por la iglesia bizantina (fue el texto casi normativo desde el siglo VI en adelante). Se lo considera tardío y secundario. Sin embargo, algunas de sus lecturas son antiguas y se retrotraen hasta la iglesia de Antioquía, hacia el 300 d.C. El llamado *Textus receptus* (cf. *infra*), que es la base de algunas versiones del NT, es un buen ejemplo de esta tradición textual.

2. *Testigos textuales*

Una selección de los más importantes testigos textuales del NT nos da una idea de su diversidad. (Descripciones útiles y facsímiles de la mayoría de los manuscritos que mencionamos a continuación pueden consultarse en Metzger, *Manuscripts.*) Los investigadores distinguen tres tipos de manuscritos griegos:

1) Papiros (P)[6]. Egipto ha sido una fuente continua de fragmentos y libros del NT en papiros; desde 1890 se han descubierto una centena, con fechas que van del siglo II al VIII. (La datación está basada en el estudio de la escritura, es decir, la paleografía.) Entre los más antiguos se cuentan:

5. Cf. M. A. Robinson-W. G. Pierpont, *The New Testament in the Original Greek According to the Byzantine/Majority Textform*, Original Word, Atlanta, 1991.

6. La escritura antigua se hacía sobre papiro o pergamino. El papiro, un tipo de papel, se fabricaba haciendo cortes verticales en el tallo de una planta pantanosa (el papiro), colocando las tiras cortadas unas encima de otras en forma de cruz, y presionando sobre ellas para que se pegaran hasta formar una página. El papiro no era un material muy durable, y sólo puede sobrevivir en climas secos (por ejemplo en el desierto egipcio y en los alrededores del Mar Muerto). El pergamino (y el *vellum* de mayor calidad) se hacían con pieles de animales curtidas y eran más duraderos. Los rollos estaban formados por hojas de papiro unidas por los costados y enrolladas; los códices, como nuestros libros, consistían en hojas apiladas unas encima de otras, unidas entre sí por el centro y dobladas. Obviamente, si alguien buscaba una página central, el códice era más conveniente que el rollo, que debía desenrollarse.

— P^{52} (Papiro John Rylands 457). Consiste en un pequeño fragmento, menor que una ficha, en el que está escrito parte de Jn 18,31-34. Su datación, hacia el 135, hace imposibles las teorías que fechan este evangelio tardíamente.

— P^{46} (Papiro Chester Beatty II). Se trata de un *codex* (libro/códice) con 86 páginas, fechado hacia el 200 o antes. Contiene las epístolas paulinas, incluida Hb (detrás de Rm, orden basado en la extensión), pero no las Pastorales. Pertenece al grupo cesariense.

— P^{66} (Papiro Bodmer II), hacia el 200. Contiene un texto muy corregido de la mayor parte de Jn. Pertenece al grupo alejandrino, y es cercano al *Codex Sinaiticus* (cf. *infra*).

— P^{75} (Papiros Bodmer XIV-XV), hacia el 225. Contiene Lc 2:18-18,18 y Lc 22,4-Jn 15,8. Pertenece al grupo alejandrino, cercano al *Codex Vaticanus* (cf. *infra*).

2) *Grandes códices unciales.* Estos manuscritos, en pergamino o *vellum*, escritos en letras mayúsculas (o unciales, cf. n. 1), eran usuales entre los siglos III al IX. El emperador Constantino proclamó la tolerancia hacia el cristianismo, lo que hizo posible la existencia de centros de estudio y de monasterios en los que se copiaron y conservaron muchos de estos códices. Contienen a menudo la Biblia griega completa y, a veces, algunas otras obras cristianas, no canónicas. De entre los aproximadamente 300 códices conocidos, los más importantes (designados con una letra mayúscula) son los siguientes (comenzando por los más primitivos):

— B (*Codex Vaticanus*), de mediados del siglo IV. Carece de una parte del NT. Es el mejor ejemplo del tipo textual alejandrino; muchos estudiosos piensan que es el mejor testigo del texto original del NT.

— S o א (*Codex Sinaiticus*), de mediados del siglo IV. Contiene el NT completo más la epístola de *Bernabé* y el *Pastor* de Hermas. Sigue la tradición alejandrina en los evangelios y Hechos, pero en el resto presenta lecturas occidentales.

— A (*Codex Alexandrinus*), de comienzos del siglo V. Contuvo en su momento el NT completo, más 1 y 2Clem y los *Salmos de Salomón*; por desgracia se han perdido algunas páginas. Su texto es bizantino en los evangelios, pero alejandrino en el resto del NT.

— D (*Codex Bezae*), del siglo V. Contiene Mt, Jn, Lc, Mc, 3Jn y Hch en latín y griego en páginas opuestas. Es el principal representante de la tradición occidental.

3) *Minúsculos.* Hacia el siglo IX la escritura cursiva (o ligada) comenzó a substituir a la uncial. De este tipo de letra se han conservado unos 2.900 manuscritos Dos familias de manuscritos (designados con

los nombres de dos investigadores K. Lake y W. H. Ferrar) son testigos de la tradición textual cesariense.

Además de lo que conocemos por estos manuscritos tenemos ulterior información sobre el NT primitivo gracias a las versiones a otras lenguas antiguas, puesto que tales traducciones son un testimonio del texto griego que era su base. Hacia el 200 se hicieron versiones al latín y al siríaco, denominadas *Vetus Latina* y *Vetus Syra* respectivamente (versiones latina y siríaca antiguas). Estas denominaciones las distinguen de la traducción latina de finales del siglo IV, la *Vulgata*, hecha por san Jerónimo —que se convirtió en la Biblia normativa de la iglesia occidental— y de la versión siríaca de los siglos IV y V, la *Pešitta*, convertida en la Biblia normativa de la iglesia siríaca. Los estudiosos asignan generalmente la *Vetus Latina* y la *Syra* a la tradición occidental. Los comentarios a la Escritura de los primeros escritores eclesiales proporcionan también información sobre el texto griego que tenían ante sus ojos.

II. OBSERVACIONES SOBRE EL USO DE LA TRADICIÓN MANUSCRITA

La reunión de este conjunto de textos suscita una serie de observaciones:

— Muchas de las diferencias entre las familias textuales que se observan en los grandes códices unciales de los siglos IV y V existían ya en el 200, tal como se deduce de los papiros y las primeras versiones. ¿Cómo pudieron surgir tantas diferencias en los cien años que siguieron a la composición de los libros originales? La respuesta puede hallarse en la actitud de los copistas hacia los libros neotestamentarios que copiaban. Eran éstos libros sagrados por su contenido y origen, pero no existía una devoción ciega hacia su contenido verbal exacto. Se pensaba que existían para ser comentados e interpretados, y sucedía que algo de esto podía incluirse en el texto. Posteriormente, cuando ideas más claras sobre la inspiración y el canon moldearon las actitudes mentales de los copistas, la atención comenzó a centrarse en la conservación de las palabras exactas. El lema de la Reforma, *sola Scriptura* (sólo la Escritura), y la doctrina ultraconservadora sobre la inspiración como dictado divino intensificaron este interés.

— A veces no puede tomarse una decisión sobre cuál de las lecturas variantes que compiten entre sí es la más plausible desde el punto de vista del testimonio externo de los manuscritos, ya que el peso de los testigos textuales puede estar muy igualado. Entonces, pues, hay que preguntarse cuál ha debido ser el pensamiento más verosímil de los copistas, cuestión que puede proporcionar una pista sobre su teolo-

gía[7]. Por ejemplo, existen manuscritos de la familia occidental que no tienen las palabras de Jesús en Lc 23,34a: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen». ¿Acaso un piadoso copista añadió estas palabras al original lucano, que carecía de ellas, opinando que Jesús habría pensado de ese modo? O ¿las tachó del original un escriba porque Jesús perdonaba a su enemigos judíos y la enseñanza de los Padres de la Iglesia era que no se puede perdonar a los que mataron al hijo de Dios (cf. BDM 2, 971-981)?

— En la Reforma hubo una notable tendencia a realizar traducciones del original griego a las lenguas vernáculas, porque estas versiones serían más exactas y accesibles al pueblo que la Vulgata latina. Muchas traducciones a lenguas modernas occidentales se hicieron sobre la edición del NT griego de Erasmo (publicada en 1516), especialmente de la reedición de Robert Stephanus (Estienne) de 1550/1551, a la que se denominó y aceptó como *Textus Receptus* («texto recibido y aceptado») del NT. Desgraciadamente Erasmo se apoyó sobre todo en manuscritos de la tradición bizantina de los siglos XII y XIII, no conocía ninguno de los papiros y no utilizó ninguno de los grandes códices que hemos mencionado anteriormente. Irónicamente la Vulgata latina, traducida 1.100 años antes, se basaba en manuscritos griegos mejores. Algo similar sucedió con algunas traducciones vernáculas, como la versión inglesa de la Vulgata (el NT de Rheims), que era a veces más exacta que el *Textus Receptus*. Por ejemplo, en la omisión de la doxología («Pues tuyo es el reino...») al final de la forma mateana del Padre nuestro (6,13).

— En los últimos años del siglo XIX la investigación ganó finalmente la batalla reemplazando el *Textus Receptus* por nuevas ediciones del NT griego basadas en los grandes unciales y en otros testigos posteriores a la época de Erasmo. Estas ediciones han ido sufriendo continuas correcciones desde entonces a la luz de ulteriores descubrimientos. La más conocida por los estudiantes es la de Nestle-Aland, constantemente puesta al día[8], utilizada también en la edición griega de la United Bible Societies. La admiración suscitada por la tarea erudita que ha conducido hasta esta edición verdaderamente crítica no debe hacernos olvidar un hecho importante: el texto impreso en ella es ecléctico, bebiendo en una tradición para un versículo, y en otra para el siguiente. En otras palabras, antes de que se imprimiera la primera edición de Nestle en 1898, el texto de Nestle-Aland nunca existió como unidad en la antigüedad, y nunca fue leído así por ninguna comunidad cristia-

7. A veces puede detectarse un sesgo teológico en un determinado manuscrito. Por ejemplo, el *Codex Bezae* parece exacerbar las tendencias antijudías que se hallan en el NT.

8. La vigesimoséptima edición apareció en 1993.

na. Un corolario de este hecho es que, mientras que los libros del NT son canónicos, no se debe canonizar ningún texto griego particular del NT. Lo más que se puede pedir respecto a una edición del NT griego críticamente preparada es que sea aceptada por los estudiosos.

— La Iglesia católica decidió la canonicidad de los libros del NT basándose en su uso litúrgico firme y prolongado, no en juicios de los estudiosos sobre quiénes los escribieron o copiaron. Así, la historia de la mujer sorprendida en adulterio, Jn 7,53-8,11, y el final largo de Mc (16,9-20) han sido declarados por el concilio de Trento parte de la Escritura, aunque esos textos se hallen ausentes de muchos testigos del NT. Los católicos, empero, son libres de aceptar el juicio de investigadores competentes de que esos pasajes no formaban parte del texto original de los respectivos evangelios.

— Como advertí al comienzo de este capítulo, la crítica textual puede ser una empresa harto difícil. Muchos principiantes en el estudio del NT la encuentran poco interesante, o demasiado dificultosa, pues exige un conocimiento técnico del griego. El comentario de Metzger (1994) es muy útil, pues recorre todo el NT, versículo por versículo, explicando las diferencias textuales y aclarando los motivos por los que los estudiosos prefieren una lectura a otra. Hay algunas versiones al castellano (como la de Cantera-Iglesias, BAC) que indican en las notas a pie de página otras lecturas que difieren de las elegidas en el texto. Como muestra del aspecto interesante de la crítica textual consideremos algunos ejemplos en los que existe una lectura alternativa, junto con una reflexión sobre los resultados de la decisión entre ellas:

Jn 1,18: «Es Dios, el Unigénito» / «Es el Unigénito»: la primera llama Dios al Hijo.

Lc 24,12: la referencia a Pedro corriendo hacia la tumba de Jesús falta en algunos testigos. Si esta lectura es original, constituye un buen ejemplo de una estrecha relación entre Lc y Jn, el único evangelio que presenta a Pedro corriendo hacia la tumba (20,3-10)

Ef 1,1: Algunos manuscritos no traen la referencia a Éfeso. Se ha sugerido que esta epístola era una carta circular con un espacio en blanco al principio para ser rellenado con el nombre de la comunidad en la que iba a ser leída.

Jn 7,53-8,11: la historia de Jesús perdonando a la adúltera falta en muchos manuscritos, y probablemente fue insertada en Jn después de que se completara el evangelio original. Muchos piensan, por el contrario, que es ésta una historia auténtica de Jesús. ¿Por qué fue esta narración un problema para los escribas? ¿Acaso porque iba contra la práctica cristiana primitiva que negaba el público perdón a los adúlteros?

Mc 16,9-20: más otras dos lecturas (cf. pp. 219-220) fueron añadidas por los copistas probablemente para aliviar la dureza de la termi-

nación abrupta en 16,8. ¿Qué implicaciones tiene el que Mc concluyera sin mencionar las apariciones tras la resurrección? Puesto que Mc 16,9-20 se halla en muchas Biblias, ¿cuál sería el impacto si se lee secuencialmente 16,1-20?

BIBLIOGRAFÍA

Aland, K. y B., *The Text of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, ²1989.

Aland, B.-J. Delobel (eds.), *New Testament Textual Criticism, Exegesis and Church History*, Kok, Kampen, 1995.

Birdsall, J. N., «The Recent History of New Testament Textual Criticism», en ANRW (1992) II 26, 1, 99-197.

Bornkamm, G., *El Nuevo Testamento y la Historia del Cristianismo Primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1975.

Bultmann, R., *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca, 2000.

Buzzetti, C., *La Biblia y sus transformaciones*, Verbo Divino, Estella, 1986.

Comfort, P. W, *Early Manuscripts and Modern Translations of the New Testament*, Tyndale, Wheaton, 1990.

Dupont-Roc, R.-P. Mercier, *Los manuscritos de la Bıblia y la crítica textual*, CB 102, Verbo Divino, Estella, 2000.

Egger, W., *Lecturas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1990.

Ehrman, B. D., *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford, New York, 1993.

Ehrman, B. D.-M. W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995.

Elliott, J. K.-I. Moir, *Manuscripts and the Text of the New Testament*, Clark, Edinburgh, 1995. Es una introducción.

Epp, E. J.-G. D. Fee, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993.

Greenlee, J. H., *Introduction to New Testament Textual Criticism* (ed. rev.), Hendrickson, Peabody, MA, 1995. Es una introducción.

Kilpatrick, G. D., *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism* (BETL 96), Peeters, Louvain, 1990.

Metzger, B. M., *The Early Versions of the New Testament*, Clarendon, Oxford, 1977.

Metzeger, B. M., *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Palaeography*, New York/Oxford, 1981.

Metzeger, B. M., *The Text of the New Testament*, New York/Oxford, ³1992.

Metzeger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart, ²1994.

O'Callaghan, J., *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1999.

Piñero, A.-J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristıanos*, El Almendro, Córdoba, 1995.

Vaganay, L.-C.-B. Amphoux, *An Introduction to New Testament Textual Criticism*, Cambridge Univerity, ²1991.

Capítulo 4

POLÍTICA Y SOCIEDAD EN LA ÉPOCA DEL NUEVO TESTAMENTO

En el Cap. 2 vimos que es importante conocer el trasfondo cultural y la visión del mundo del autor y de su público. La mayor parte del NT se compuso en el siglo I de nuestra era. ¿Cuál era la situación política durante esos años en Palestina y en el Imperio romano en su conjunto? ¿Cómo era el modo de vida (el entorno social) y cómo afectó éste a la proclamación de la fe en Jesús? ¿Cuál era la situación religiosa entre los judíos? ¿Cuál era el contexto religioso entre los gentiles? Éstas son las cuestiones que vamos a tratar en este capítulo y en el siguiente. Su objetivo es ofrecer a los lectores una visión general del período que enmarca al NT. Al final de cada capítulo presentaremos una bibliografía amplia para una posible lectura en profundidad.

I. EL ENTORNO POLÍTICO DE LA ÉPOCA DEL NUEVO TESTAMENTO

Este apartado, que se ocupa del Imperio romano en general y de Palestina en particular, debe comenzar describiendo la situación que precedió al siglo I de nuestra era. Luego, por mor de la claridad, dividiremos en tercios el siglo I d.C. Respecto al NT, el primer tercio de esta centuria fue el período en el que transcurrió la mayor parte de la vida de Jesús. El segundo fue el momento de la proclamación oral cristiana y de la composición de las cartas paulinas más importantes. El tercero fue el período en el que se incrementó sobremanera la presencia de gentiles en las comunidades cristianas y en el que se compuso la mayoría de los libros del NT. Para evitar solapamientos trataremos también los primeros años del siglo II, momento en los que se escribieron las últimas obras del NT, junto con el último tercio del siglo I.

1. *La situación anterior al siglo I de nuestra era*

Aunque los contactos comerciales entre las regiones griegas y Palestina existían desde hacía siglos, en el 332 a.C. comenzó un nuevo período. Tras la conquista de Tiro, en Fenicia, Alejandro Magno extendió su dominio sobre Samaría y Judea[1], anteriormente bajo control persa. Este hecho fue más que una conquista militar, pues desde ese momento los judíos y la región siropalestina (y rápidamente también Egipto) se convirtieron en una parte de esa amalgama de civilizaciones, griega y orientales, que conocemos como «mundo helenístico»[2].

323-175 a.C.: Dominio de Palestina por reyes helenísticos contendientes. Tras la muerte de Alejandro, su imperio se dividió entre sus generales (conocidos como los Diádocos, «sucesores»). Políticamente los sumos sacerdotes de Judea se veían como aprisionados entre dos ambiciosas dinastías, la de Egipto (los Ptolomeos) y la de Siria (los Seléucidas), ambas descendientes de generales griegos de Alejandro. Durante los primeros cien años Palestina fue dominada por los Ptolomeos. Gracias al éxito de sus negociaciones con los gobernantes de Egipto, una familia importante de mercaderes judíos, los Tobíadas, llegó a ser muy importante en Transjordania. Por medio de una política de cooperación financiera y diplomática los sumos sacerdotes de Jerusalén lograron evitar las interferencias en materia religiosa durante la mayor parte de este período. Los judíos de Egipto se convirtieron en una minoría importante, y ya hacia comienzos del siglo III a.C. el proceso de traducción de las Escrituras al griego (los LXX) iba allí por buen camino[3].

1. Circulaban leyendas sobre la visita de Alejandro a Jerusalén para rendir homenaje a su templo. De hecho el general pudo haber concedido a los judíos el derecho a vivir de acuerdo con sus leyes ancestrales. Aunque parece que Alejandro tomó mercenarios samaritanos para su ejército, existen testimonios de la brutal represión griega de una rebelión samaritana proporcionados por recientes descubrimientos arqueológicos en las cuevas del *wadi* ed-Daliyeh, cerca del valle del Jordán (en donde han aparecido huesos de centenares de refugiados). Samaría fue refundada como colonia militar griega. La tesis de que Alejandro edificó el templo samaritano en el monte Garizim puede ser quizás una simplificación de los nuevos movimientos de población samaritanos y de la edificación de este santuario por parte de ésta.

2. La realidad era más compleja. Alejandro y sus generales eran macedonios, despreciados a menudo por los otros griegos como bárbaros, más interesados en engrandecer su poder que en extender la cultura hasta Oriente. De cualquier modo, sus victorias produjeron una compleja interpenetración de culturas diferentes.

3. Los orígenes de los LXX son complicados, puesto que sus libros fueron traducidos en épocas diferentes por estudiosos con habilidades diferentes y conservados con distintos grados de fidelidad. La *Carta de Aristeas a Filócrates* (del siglo II a.C.), una obra apócrifa, nos presenta la leyenda de la traducción del Pentateuco por 72 ancianos durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.). En los siglos I y II d.C. se realiza-

La situación cambió cuando en una serie de campañas (223-200 a.C.) el monarca seléucida Antíoco III humilló militarmente a los Ptolomeos y tomó el control de Palestina. Durante este período de conflictivas fidelidades los judíos se sintieron perseguidos por los Ptolomeos, como lo atestiguan las leyendas recogidas en 3 Macabeos. Al principio Antíoco, el nuevo monarca seléucida, fue poco exigente en materia de impuestos, e incluso prometió subsidios para el templo de Jerusalén. Pero tras la derrota ante los romanos, quienes le impusieron una fuerte indemnización de guerra, creció entre los Seléucidas sirios la necesidad de dinero. Durante el reinado del hijo de Antíoco, Seleuco IV (187-175), el general sirio Heliodoro expolió el tesoro del templo de Jerusalén.

175-163 a.C.: Antíoco Epifanés, la revuelta macabea y los sumos sacerdotes asmoneos. La situación provocada por la conducta de los Seléucidas llegó a ser extremadamente grave durante el reinado del inestable Antíoco IV Epifanés[4] (175-164 a.C.). Este monarca intentó sistemáticamente unificar a sus súbditos obligándoles a participar de una misma cultura y religión griegas. La venalidad y la ambición de los sumos sacerdotes en Jerusalén, a los que cambió constantemente, sirvieron a sus propósitos. El rey castigó ciertos conatos de resistencia atacando a Jerusalén (169 y 167). Degolló a la población, expolió el Templo, erigió una estatua a Zeus en el Santuario, en el altar de las ofrendas (la «abominación de la desolación» de Dn 11,31; 12,11; Mc 13,14), e instaló una guarnición siria permanente en la ciudadela (el *acra*) de la ciudad. Esta persecución es el contexto de composición del Libro de *Daniel*, que utiliza descripciones de los reyes babilonios del siglo VI a.C. para censurar a los monarcas sirios del siglo II a.C. En el 167 estalló una revuelta judía promovida por Matatías, un sacerdote que vivía en Modín, al noroeste de Jerusalén. El levantamiento fue continuado sucesivamente durante 35 años por sus hijos, Judas Macabeo, Jonatán y Simón[5]. Un buen número de piadosos (los *hasidim*) se unie-

ron otras versiones más literales con la intención de revisar los LXX (hasta el punto a veces de convertirse en traducciones nuevas) Estas versiones, ligadas a los nombres de Luciano, Áquila, Símmaco y Teodoción, se han conservado parcialmente, y aparecen a menudo junto con la de los LXX Unas veces las citas neotestamentarias del AT griego son literales de los LXX o muy cercanas a esta versión, en otros casos parecen ser más cercanas a estas revisiones (o a otras desconocidas)

4 Como sustituto burlesco de *Epifanes* («manifestación» de la divinidad) sus súbditos lo apodaban *Epimanes* («loco»)

5 Estos hermanos son conocidos como los Macabeos La dinastía que comenzó con el hijo de Simón, Juan Hircano, aunque era de la misma familia, se denomina «Asmonea», quizá de acuerdo con el nombre (Asamonaios) del abuelo de Matatías

ron a la revuelta con la esperanza de que la victoria acabara con la corrupción del culto en el Templo impulsado por los reyes sirios. Durante una guerra con altibajos por ambas partes los sirios continuaron manipulando a los sumos sacerdotes, mientras jugaban con su avaricia y su ambición de poder. Mientras, los Macabeos sacaban provecho de los cambios en la política interna de los Seléucidas apoyando ora a uno ora a otro de los pretendientes al trono e intentando que los romanos intervinieran en la guerra en defensa de los judíos. Entre los momentos claves debemos señalar la victoria judía del 164, que permitió la purificación y una nueva dedicación del Templo y su altar (la «Hanukkah», fiesta que se celebra desde entonces), el nombramiento de Jonatán como sumo sacerdote en el 152 y la captura del *acra* con la expulsión de la guarnición siria en el 142[6].

La liberación final de los intentos seléucidas de dominar Palestina sólo llegó durante la primera parte del reinado del sumo sacerdote Juan Hircano I (135/4-104 a.C.), hijo de Simón, momento en el que Roma reconoció la independencia judía. Hircano arrasó el santuario samaritano del Monte Garizim, dando más pábulo al odio ya existente entre judíos y samaritanos. Su hijo Aristóbulo (104-103) tomó formalmente el título de rey. Esta combinación de sumo sacerdocio y realeza se mantuvo durante 40 años con sus sucesores, privando los intereses políticos sobre los religiosos. Las guerras emprendidas por Alejandro Janneo (103-76) ensancharon las fronteras del reino. Este monarca disoluto y cruel sometió a sus súbditos crucificando a sus enemigos judíos. Le sucedió Salomé Alejandra, su viuda (76-69), y luego sus dos hijos, Hircano II y Aristóbulo II. Sus luchas por el poder abrieron el camino a la intervención romana en la persona de Pompeyo, quien entró en Jerusalén y en el Templo en el 63 a.C. En la práctica fueron los romanos los gobernantes de Palestina, aunque se sirvieron nominalmente de sumos sacerdotes y reyezuelos para sus fines.

63-4 a.C.: Dominio de Roma, Herodes el Grande, Augusto. Los romanos favorecieron al débil Hircano II como sumo sacerdote en detrimento de Aristóbulo, aunque un aventurero idumeo[7], Antípatro II, se hizo el dueño de Palestina por medio del crimen y el matrimonio. Actuó primero como consejero de Hircano y luego, con la aprobación

6. Este hecho es considerado a menudo como el comienzo de la independencia de Judea, que duró hasta que Pompeyo conquistó Jerusalén en el 63 a.C.

7. Idumea en aquel tiempo era una región al sur de Judea. Sus habitantes eran descendientes de los edomitas expulsados hacia el Oeste desde la zona al sudeste del Mar Muerto por la expansión de los árabes nabateos.

de Julio César, como procurador o valido por sus propios fueros. Uno de los hijos de Antípatro, Herodes (el Grande), fue cambiando astutamente sus fidelidades durante la guerra civil romana que siguió al asesinato de César (44 a.C.). En el 37 a.C., actuando brutalmente y por medio de un casamiento expedito con Mariamme, de la familia de los asmoneos, se convirtió en rey indiscutible de Judea. Su reino fue luego aprobado y engrandecido por Octaviano en el 31/30 a.C[8]. Las simpatías de Herodes, considerado despectivamente por muchos de sus súbditos como sólo un judío a medias[9], estaban claramente con la cultura grecorromana. Su reinado se caracterizó por grandes proyectos arquitectónicos, entre los cuales hay que enumerar: la reconstrucción de la antigua capital del reino del norte, Samaría, redenominada como Sebaste; la fundación de Cesarea marítima como ciudad portuaria; la construcción de la Torre Antonia y de un palacio real en Jerusalén y la reconstrucción a fondo del Templo[10]. Su desconfianza hacia posibles rivales le llevó a edificar fortalezas inaccesibles (como la de Maqueronte, en Transjordania, donde años más tarde habría de morir degollado Juan Bautista) y a asesinar a algunos de sus propios hijos. La crueldad brutal, o mejor la virtual insania de los últimos años del rey, dio origen al relato mateano del propósito de Herodes de degollar a todos los niños varones de Belén hasta los dos años como parte de su deseo de acabar con Jesús. A la muerte de este rey (4 a.C.) el historiador Josefo (*Guerra* II 4,1-3; § 55-65) nos cuenta cómo tres aventureros con pretensiones reales intentaron sucederle por la fuerza. Roma, por el contrario, escogió a los hijos de Herodes, como veremos.

Respecto al conjunto del mundo romano, los éxitos de Octaviano, superviviente de la guerras que siguieron a la muerte de César en los Idus de marzo del 44 a.C., le hicieron merecedor del reconocimiento del Senado, que le otorgó el título de «Augusto» en el 27 a.C. Rodeándose del manto de pacificador, este maestro de la propaganda salpicó al Imperio con monumentos que celebraban sus éxitos. Las ciudades griegas de Asia Menor declararon su cumpleaños día de año nuevo, y una

8. Con el tiempo, Herodes se sintió lo suficientemente fuerte como para prescindir del linaje de los asmoneos: ejecutó a Hircano II en el 30 a.C., y a su propia esposa Mariamme I (nieta tanto de Hircano II como de Aristóbulo II) en el 29. En la década de los 20 a.C. Herodes instauró una nueva línea de sumos sacerdotes.

9. *Ant.* XIV 15,2, § 403: descendía de una familia idumea convertida al judaísmo sólo medio siglo antes.

10. Nombres como Sebaste («Augusta»), Cesarea («de César Augusto») y Antonia («de Antonio») habían sido escogidos como muestras de adulación por parte de Herodes hacia sus patronos.

inscripción de Halicarnaso lo saludaba como «salvador del mundo». El *Ara pacis* (el altar de la paz) en Roma, dedicado a los éxitos de Augusto, tuvo su parte en la creación de esta mística. La narración lucana de la infancia (2,11.14), con los ángeles cantando «paz en la tierra» y con su resonante proclamación «Hoy os ha nacido a vosotros en la ciudad de David un salvador, que es el Mesías y Señor» puede ser un eco de la publicidad de Augusto, en uno de cuyos censos se situó el nacimiento de Jesús. Cuando Augusto comenzó a gobernar, Roma era una república. Gradualmente Octaviano fue actuando para conseguir un mayor *imperium* (supremo poder administrativo) hasta que el Senado se lo concedió de por vida con el derecho de vetar los decretos senatoriales. Por ello, en sus últimos años Roma fue gobernada efectivamente por un *emperador*[11]. Parte de la política de expansión de su autoridad consistió en la creación de nuevas provincias en los territorios controlados por Roma, que se convertían en provincias imperiales, directamente responsables ante su persona y no ante el Senado como en tiempos anteriores.

2. *El primer tercio del siglo I d.C.*

Aunque este período pueda considerarse la época en la que vivió Jesús, éste nació anteriormente, un poco antes de la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.)[12]. Tras el fallecimiento de este rey, Augusto dividió su reino entre tres de sus hijos. Respecto a las dos zonas que más afectaron a la vida de Jesús, Arquelao fue etnarca de Judea, Samaría e Idumea, mientras que Herodes Antipas fue nombrado tetrarca de Galilea y de parte de Transjordania[13]. El gobierno de Arquelao fue autocrático

11. Debe señalarse, sin embargo, que durante el siglo I d.C. permaneció gran parte del aparato y de la fachada externa de la República, con los reconocimientos debidos al Senado y al Pueblo romano.

12. La datación del nacimiento de Jesús durante el reinado de Herodes es uno de los pocos datos que aparecen en los dos evangelios de la infancia (Mt 2,1; Lc 1,5). Suponiendo que esta referencia sea exacta, la anomalía de que Jesús naciera «antes de Cristo» se debe a un antiguo error en el cálculo del año de su nacimiento. En el siglo VI d.C. el monje Dionisio el Exiguo (el «Pequeño») propuso no contar los años a partir de la fundación de Roma (*ab urbe condita* = *a.u.c.*), sino desde el nacimiento del Señor. Dionisio escogió como año del nacimiento de Jesús el 754 *a.u.c.*, una fecha demasiado tardía, puesto que el cálculo más probable para la muerte de Herodes el Grande es el 750 *a.u.c.*

13. Para el complicado árbol genealógico de la familia de Herodes, cf. NJBC 1245 o ABD 3, 175. El tercero de los hijos sucesores en el gobierno fue Filipo, quien gobernó desde el 4 a.C. hasta el 34 d.C. en la región al este y norte del Mar de Galilea (Lc 3,1). Ciudades como Betsaida o Cesarea de Filipo, mencionadas en los relatos evangélicos, estaban en su territorio. «Etnarca» (gobernador de una comunidad o minoría étnica) y «tetrarca» (príncipe de un área pequeña, compuesta teóricamente de cuatro partes) eran títulos de menor categoría que el de «rey».

y suscitó el odio de sus súbditos hasta tal punto que éstos enviaron una delegación a Roma para pedir su destitución (situación de la que parece hacerse eco la parábola de Lc 19,14). Augusto respondió en el año 6 d.C. haciendo del territorio de Arquelao la provincia imperial de Judea. Quirinio, el legado de Siria (una provincia más antigua), llevó a cabo un censo con propósitos fiscales como parte del traspaso a Roma de ese territorio, censo que promovió la rebelión de Judas, el galileo. Este padrón es mencionado en Hch 5,37 y con bastante probabilidad es el que tiene Lucas en mente en 2,1-2[14]. La rebelión de Judas, que ocurrió cuando Jesús tenía doce años de edad y unos veinticinco antes de su crucifixión, fue el único levantamiento judío serio registrado en Palestina durante la infancia y la edad madura de Jesús. Durante este período inevitablemente, como sucede siempre bajo una dominación extranjera, se produjeron disturbios y momentos tensos. Ahora bien, dos de los prefectos de esa época, Valerio Grato y Poncio Pilato, duraron diez años en sus mandatos, una indicación de que aquélla no fue época de revolución violenta[15]. El historiador romano Tácito (*Historia* 5,9) señala que en Judea bajo el emperador Tiberio (14-37 d.C.) «las cosas estaban en calma».

Ésta era la Palestina de la madurez de Jesús: había un astuto y vano «rey» herodiano como gobernante de su patria chica, Galilea, y un prefecto romano que controlaba Jerusalén y Judea, donde aquél pasó sus últimos días y fue crucificado. Tanto Filón (*ad Gaium* 38, § 300) como el NT (Lc 13,1; 23,12) nos dicen que las relaciones entre Herodes (y los príncipes herodianos) y Pilato no siempre fueron cordiales. Algunos años después de la muerte de Jesús, el uso cruel de la fuerza por parte de Pilato para ahogar una rebelión de los samaritanos condujo a la intervención del legado romano de Siria, que envió al procurador a Roma, en el 36 d.C[16]. Los cuatro años de reinado del empera-

14 La secuencia temporal errónea de la referencia a este censo en los Hechos sugiera que el autor de Lc-Hch no sabía con exactitud cuándo tuvo lugar este censo (ocurrido de hecho después de la deposicion de Arquelao), por lo que pudo haberlo mezclado con la época de disturbios acaecida tras la muerte del padre de Arquelao, Herodes el Grande, diez años antes Cf Cap 10, n 33

15. Filón de Alejandría, el filósofo judio, presenta una imagen de Pilato extremadamente hostil, en la que denuncia «su aceptación de sobornos, insultos, latrocinios, ultrajes, injurias injustificadas, ejecuciones repetidas sin juicio previo y su crueldad incesante y terriblemente brutal» (*ad Gaium* 38, § 302, compuesta hacia el 39/40) Muchos estu diosos opinan hoy que esta descripción se basa en prejuicios y que está dispuesta retóricamente para sustentar la petición de reemplazar al prefecto romano por Herodes Agripa I Los evangelios nos dibujan un retrato de Pilato mucho menos hostil, aunque no lo muestran como un modelo de justicia romana

16 Josefo (*Ant* XVIII 4,1-2, § 85-89)

dor Calígula (37-41) presentaron un aspecto amenazador para los habitantes de Jerusalén, puesto que aquél intentó que una estatua suya, símbolo de su divinidad, se erigiera en el Templo.

3. *El segundo tercio del siglo I*

El primer período del gobierno directo de Roma sobre Judea por medio de prefectos concluyó en el 39/40. Herodes Agripa I, que había recibido anteriormente los territorios de sus tíos Filipo y Herodes Antipas, era amigo tanto de Calígula como de su sucesor Claudio (41-54). Por ello fue nombrado rey sobre toda Palestina (41-44), restaurando así el reino de su abuelo Herodes el Grande. Agripa se ganó la buena voluntad de los dirigentes religiosos judíos e hizo esfuerzos por parecer piadoso. Hch 12 le atribuye la persecución en la que fue asesinado Santiago, el hermano de Juan, hijos ambos del Zebedeo. Tras la muerte de Agripa (dramatizada en Hch 12,20-23), comenzó otro período de dominación romana; pero los procuradores de este período, 44-66, eran de escasa altura, viciosos y deshonestos, y provocaron desórdenes serios por su injusticia. Su pésimo gobierno dio alas al nacimiento de los «sicarios» (terroristas que portaban la «sica», daga o arma blanca), de los celotas (partidarios celosos de la Ley) y a una revuelta judía importante contra los romanos[17]. Particularmente trascendental para los cristianos de este período fue la ejecución de Santiago, el «hermano del Señor» (62). Su muerte ocurrió después de una sesión del Sanedrín convocada por Ánano (Anás) II, un sumo sacerdote posteriormente destituido por el procurador Albino por haber actuado ilegalmente. Sólo dos años después, tras el gran incendio de Roma en julio del 64, el emperador Nerón (54-68) persiguió a los cristianos en la capital. En esa persecución fueron martirizados, según una respetable tradición, Pedro y Pablo. Así, a mediados de los 60, las más famosos personalidades cristianas habían muerto, de modo que el último tercio del siglo I puede llamarse sub o postapostólico.

Importantes fuerzas romanas y los mejores generales se vieron implicados en el sofocamiento de la revuelta judía. Una tradición un tanto incierta cuenta que los cristianos de Jerusalén se negaron a sumarse a la revolución y que se retiraron a Pella, allende el Jordán.

17. Para los sicarios y celotas, cf. BDM 1, 688-693. Las luchas de los años 66-70 son denominadas a menudo la «primera revuelta judía» para distinguirla de otra posterior comandada por Simón bar Kochba (ben Kosiba) en los años 132-135. En la primera hubo terribles luchas intestinas entre varios dirigentes celotas, como Juan de Giscala, Menahén (hijo de Judas el galileo) y Simón bar Giora. Este último fue llevado a Roma para ser ejecutado durante el triunfo de Tito.

4. *El último tercio del siglo* I *y comienzos del* II

La dinastía de emperadores flavios reinó desde el 69 al 96. El primero, Vespasiano, había asumido el mando supremo del ejército de Judea en el 67 y consiguió cambiar el signo de los esfuerzos romanos, hasta el momento sin éxito, por sofocar la revuelta judía. Pero tras el suicidio de Nerón en el 68 la atención de Vespasiano se orientó hacia Roma, y en el 69 las legiones lo proclamaron emperador. Vespasiano dejó a su hijo Tito como comandante supremo con la orden de impulsar la campaña de Judea hasta su terminación. Jerusalén fue tomada, y el Templo destruido, en el 70[18]. El arco triunfal de Tito en el foro romano presenta los instrumentos sagrados de los judíos y a los cautivos llevados en triunfo por la capital en el 71. Respecto a las relaciones con los judíos, el emperador Vespasiano impuso a aquéllos en la década de los 70 un tributo especial punitivo, por el cual debían pagar dos dracmas anuales para sustentar el templo de Júpiter Capitolino en Roma, en sustitución de la contribución satisfecha anualmente para el templo de Jerusalén. Hacia el 75 Tito vivía públicamente en Roma con su amante la princesa judía Berenice, hermana de Herodes Agripa II. También en Roma, y bajo el patrocinio de estos emperadores flavios, como se muestra en el prenombre (Flavio) que añadió a su nombre hebreo, el escritor judío Josefo compuso su relato de la *Guerra Judía*, y a comienzos de los 90 su gran historia del pueblo hebreo, sus *Antigüedades de los judíos*. Son estas obras fuentes inestimables para la comprensión del judaísmo del siglo I d.C.

Dentro de esta dinastía fue el hijo más joven de Vespasiano, Domiciano por nombre, el que tuvo un reinado más extendido (81-96). Este emperador fue autocrático y rencoroso. En su deseo de restaurar la pureza de la religión romana ejecutó, bajo la acusación de ateísmo, a algunos que se habían sentido atraídos por el judaísmo. Hay pruebas de que fue también hostil hacia el cristianismo (cf. pp. 1032-1037). Ahora bien, tal como aparece en la carta dirigida a la iglesia de Corinto por la de Roma (*1 Clemente*), probablemente escrita en el 96, el modelo del orden romano imperial estaba ejerciendo ya su influjo en la mentalidad cristiana.

Durante el reinado de los tres emperadores flavios Jerusalén comenzó a perder importancia para los cristianos en favor de otros centros geográficos con comunidades cristianas significativas, Antioquía, Éfeso y Roma. Probablemente fue ésta también la época en la que los

18. La resistencia judía continuó en la fortaleza de Masadá, junto al Mar Muerto, hasta el 74.

cristianos procedentes de la gentilidad sobrepasaron en número a los judeocristianos. Las relaciones en las sinagogas entre judíos y creyentes en Jesús variaban probablemente de región en región. Dependían de la composición de los grupos cristianos (es decir, si había samaritanos y gentiles entre los judeocristianos), del modo como impostaban su teología (es decir, si utilizaban un término como «Dios» aplicado a Jesús, lo que podía entenderse como una negación del monoteísmo), o del temperamento de los cristianos (es decir, si se mostraban arrogantes en los debates, cf. Jn 9,34). En ciertas comunidades cristianas surgió una fuerte antipatía hacia los dirigentes de las sinagogas judías, como se refleja en una serie de pasajes de Mateo (6,2.5; 23,6), y se formuló la acusación de que la sinagoga perseguía a los cristianos (Mt 10,17; 23,34) y que los expulsaba de su seno (Jn 9,22; 12,42; 16,2). Una afirmación como la de Jn 9,28 efectúa una nítida distinción entre los discípulos de Jesús y los de Moisés. En algunos pasajes del NT los judíos (y su Ley) son tratados como algo ajeno (Mt 28,15; Jn 10,34; 15,25).

Poco después del asesinato de Domiciano surgió otra dinastía de emperadores; el último período del que nos ocuparemos en este libro discurrió durante los reinados de Trajano (98-117) y su sucesor Adriano (117-138). Trajano, administrador eficiente con tendencia a intervenir en las provincias, dictó algunas normas que condujeron a la persecución de los cristianos en Asia Menor, como lo atestigua la correspondencia entre el emperador y Plinio el Joven, gobernador de esa provincia. Plinio, en su búsqueda de los cristianos, esperaba encontrarlos entre la clase de los esclavos, en especial mujeres esclavas. El gobernador menciona las reuniones de creyentes, donde se entonaban himnos a Cristo como «a un dios». La necesidad en las iglesias cristianas de una estructura bien organizada para poder sobrevivir está atestiguada por Ignacio, obispo de Antioquía. Mientras era conducido a Roma como prisionero para ser martirizado (*ca.* 110) escribió varias cartas a las iglesias insistiendo en la importancia de permanecer unidas a su obispo[19]. Al final del reinado de Trajano (115-117) y en los primeros años de Adriano se produjeron revueltas judías en toda la parte oriental del Imperio. La insistencia de Adriano en edificar en Jerusalén un templo a Júpiter Capitolino en el emplazamiento del antiguo templo destruido en el 70 y su prohibición de la circuncisión condujeron a la segunda revuelta judía, dirigida por Simón ben Kosiba, conocido como

19. En un período primitivo había en muchas iglesias una estructura doble consistente en presbíteros-obispos (en plural) y diáconos. Pero en tiempos de Ignacio en algunas iglesias de Asia menor la figura del obispo había ascendido hasta constituirse en la suprema autoridad, con los presbíteros y los diáconos sometidos a ella. Es ésta la famosa estructura triádica, que en la práctica llegó a ser universal hacia el 200.

Bar Cochba o Kochba[20]. Esta última designación significa «hijo de la estrella» (cf. la estrella davídica en Nm 24,17); según una tradición posterior, este personaje fue reconocido como mesías por el famoso rabí Aquiba. Los romanos sofocaron la revuelta sin piedad. Aquiba fue martirizado, y desde entonces se prohibió a los judíos que pisaran Jerusalén bajo pena de muerte. En el emplazamiento de la antigua Jerusalén se levantó una nueva ciudad pagana, Aelia Capitolina. Aunque se supone que los parientes de Jesús tuvieron cierta influencia en las iglesias de Palestina en época de Domiciano (Eusebio, HE III 20), esta prelación había acabado en el reinado de Trajano (HE III 32,6). Se dice que bajo Adriano la dirección de la iglesia de Jerusalén había pasado a manos de gentiles (HE IV 6,3-5).

II. EL ENTORNO SOCIAL DE LA ÉPOCA DEL NUEVO TESTAMENTO

La sección anterior ha ofrecido una imagen de conjunto de la historia política del Imperio romano en general y de Palestina en particular durante el período que nos ocupa. El NT, sin embargo, nos habla de la expansión del cristianismo fuera de Palestina hacia Occidente, en especial hacia las ciudades de Asia Menor y de Grecia. Intentar ofrecer una historia de cada zona comparable en extensión a la concedida a Palestina sería impracticable, ya que cada región, y a veces cada ciudad, tiene su propia historia particular. Al tratar de las cartas paulinas ilustraremos algo esta cuestión, ya que estudiaremos brevemente cada una de las ciudades destinatarias de los escritos del Apóstol. Lo factible con provecho en este capítulo general es considerar ciertos rasgos sociales de la vida mediterránea durante los primeros años del Imperio romano, útiles en la lectura del NT.

Los primeros creyentes en Jesús eran judíos. Quizás todos los autores del NT fueron judíos. Las recuerdos sobre Jesús y los escritos de sus seguidores están llenos de referencias a las sagradas Escrituras y a las fiestas, instituciones y tradiciones judías. Por ello no existe duda alguna sobre la influencia del judaísmo en el NT. Ahora bien, tal como hemos visto ya, desde la época de Alejandro Magno los judíos habían vivido en un mundo helenizado. Un siglo antes del nacimiento de Jesús, muchos judíos vivían en zonas dominadas por los ejércitos de Roma, y en época del nacimiento de aquél un gran porcentaje de los

20. Se han encontrado cartas de este dirigente a sus seguidores en la región del Mar Muerto, en Murabba'at (cf. NJBC 67, 119).

judíos del mundo, quizás la mayoría, hablaba griego. Los libros bíblicos compuestos en hebreo y arameo habían sido traducidos al griego, y algunos de los libros bíblicos deuterocanónicos, como 2 Macabeos o la Sabiduría, habían sido compuestos en esta lengua. El último de ellos incluso demuestra tener un cierto conocimiento del pensamiento filosófico griego[21] popularizado. Los judíos compraban sus mercancías con monedas que portaban la efigie de señores griegos o romanos o llevaban a veces la imagen de los dioses. En grados y maneras diversas, a través del comercio, la escuela y los viajes, los judíos estaban influidos por un mundo muy diferente al descrito en la mayor parte del AT. Por ello, al considerar el trasfondo del NT han de tenerse en cuenta otros muchos factores que no son el mero judaísmo.

Muchas comunidades cristianas mencionadas en el NT vivían en las ciudades. Este hecho no es sorprendente por varios motivos. El sistema romano de redes viarias, construido originalmente con propósitos militares, facilitó a menudo los viajes de los misioneros judeocristianos, llevándolos a las ciudades situadas al lado de las vías de comunicación. Existían comunidades sinagogales en muchas localidades a las que podían dirigirse esos misioneros[22]. Además, las ciudades tenían una población más densa que la campiña, y los evangelizadores deseaban alcanzar un público lo más numeroso posible.

La interacción de gentes con diferentes trasfondos religiosos y culturales era importante en las ciudades. En Asia Menor y en Siria poblaciones ciudadanas ya existentes habían sido arrastradas hacia la esfera griega por las conquistas de Alejandro Magno. En el siglo I, después de 300 años, había habido una larga historia de poblaciones mixtas. Grecia había sido un campo de batalla durante las guerras civiles romanas, y la costumbre de otorgar a los soldados como recompensa lotes de tierra había creado nuevos asentamientos romanos en zonas de Grecia. Qué habitantes de una ciudad tenían el privilegio de ser ciudadanos de pleno derecho dependía de particulares circunstancias. Aunque existía una clasificación especial para los judíos en el Imperio, algunas ciudades les concedían la ciudadanía[23]. Inevitablemente las costumbres de un grupo generaba limitaciones para otros: los extranjeros tenían prohibido el

21. Liebermann, *Hellenism*, mantiene que la lógica griega en la forma de principios hermenéuticos alejandrinos se había introducido en el pensamiento judío de Jerusalén en la época de Hillel el Viejo (a finales del siglo I a.C.), si es que podemos prestar crédito a la historicidad de las tradiciones sobre este personaje.

22. Para testimonios sobre la actividad cristiana en las sinagogas, cf. Mc 13,9 y par.; Hch 9,20; 13,5.14; 14,1; 17,1-2; 18,4.

23. En Hch 21,39 Saulo/Pablo es descrito como «nacido en Tarso de Cilicia, ciudadano de una villa de no escasa importancia».

acceso al templo de Hera en Argos, Grecia; a los no judíos les estaba negado el acceso al templo de Jerusalén; sólo los griegos podían ser iniciados en los misterios de Eleusis (p. 144). La administración romana en general intentaba mantener la paz entre los diversos estamentos de la población, aunque el funcionariado romano de Alejandría en el 38 d.C. era más bien condescendiente con las manifestaciones antijudías.

Quizá porque las poblaciones eran mixtas y porque había una considerable movilidad de población, parece haber existido la necesidad intensa de «pertenecer» a algo. Esto es lo que sugiere la existencia de cierto número de asociaciones (o «clubes» de entonces): asociaciones para el mantenimiento de gimnasios, donde recibían entrenamiento el cuerpo y la mente; asociaciones de profesionales y comerciantes, que funcionaban como guildas, «sindicatos» o fraternidades; asociaciones religiosas para los participantes en cultos diferentes a los públicos, y lugares de reunión para jóvenes y ancianos. Los no ciudadanos en particular adquirían un cierto sentido de comunidad en esas asociaciones.

Los judíos estaban excluidos de ciertos aspectos de la vida cívica común por su religión[24] y sus leyes dietéticas, aunque algunos funcionarios judíos o miembros ricos de la sociedad se acomodaban en algo a esa vida ciudadana, por ejemplo contribuyendo con diversos mecenazgos o con dinero para las festividades. Dependía del criterio particular hasta qué grado de participación podía llegarse. Filón no quiso participar en cultos paganos[25] y abogó por el establecimiento de la pena de muerte para aquellos judíos que tomaran parte en ellos convirtiéndose así en idólatras. Sin embargo, tenía alabanzas para los gimnasios y frecuentaba el teatro (en cuyas representaciones podían figurar actos de culto paganos). Una inscripción del teatro de Mileto honra a los judíos. Comer con los no judíos era tema particularmente sensible, no sólo porque podían servirse comidas prohibidas, sino porque los alimentos podían haber sido dedicados a los dioses paganos. Tales comidas eran objeto de áspero debate entre los judíos que habían creído en Jesús, según Ga 2,12. Pablo condenó la participación de los cristianos en comidas cultuales paganas, en cuyos altares se habían realizado sacrificios (1Co 10,21). Sin embargo, por el principio de que los dioses paganos no existían en realidad, el Apóstol mantenía que ingerir ali-

24. La noción romana de *religio* implicaba ciertos ritos fijos en pro de toda la comunidad (en los que no participaban los judíos). Los cultos extranjeros con ceremonias extrañas eran una *superstitio* para los romanos.

25. P. Borgen, *Explorations*, 8 (1994), 5-6, tiene un breve artículo sobre la participación de judíos y cristianos en el culto pagano. Utilizo los vocablos «pagano» y «gentil» en un sentido técnico, no peyorativo, para referirme a alguien que cree en concepciones religiosas no judías (o cristianas).

mentos procedentes de los sacrificios no era acto de idolatría. De cualquier modo, puesto que algunos que no albergaban esos sentimientos podían pecar al comer tales alimentos, debía tenerse cuidado de no hacer daño a esas conciencias (1Co 8,4-13). El Apocalipsis era más duro, condenando toda ingestión de alimentos dedicados a los ídolos (2,14.20).

Las gentes que no participan de las prácticas y creencias comunes son siempre sospechosas, por lo que el antijudaísmo era frecuente en diversas regiones del Imperio. Sin embargo, las convicciones y prácticas de los judíos estaban protegidas legalmente por privilegios concedidos por Julio César y confirmados por sus sucesores. Los cristianos recibieron probablemente una protección similar por cuanto se les consideraba judíos. Pero una vez que la mayoría de los cristianos fue de procedencia gentil, o judeocristianos rechazados por las sinagogas, ya no gozaron de esta protección legal. Además, los cristianos eran más peligrosos para la sociedad de entonces que los judíos. Aunque éstos atraían a algunos convertidos y simpatizantes, su contingente numérico estaba constituido predominantemente por judíos de nacimiento. Los cristianos, por el contrario, tenían una política agresiva de conversiones, y a lo largo de la mayor parte del siglo I eran un fenómeno demasiado nuevo como para que muchos de los miembros del grupo hubieran nacido en una familia cristiana. Un eco de la oposición popular a los cristianos aparece en Hch 28,22: «De esta secta sabemos que en todas partes sufre oposición». Por testimonios extraídos de las persecuciones oficiales sabemos claramente que el extraño comportamiento de los cristianos respecto a lo que se esperaba de los ciudadanos era altamente sospechoso: eran seguramente ateos y antisociales, y ejecutaban actos indecibles en sus cultos secretos. La otra cara de la moneda era que esa alienación pesaba notablemente en el alma de los cristianos. Éstos, que habían abandonado tantas cosas de su antigua vida comunitaria a todos los niveles, estaban necesitados de consuelo y seguridad. La Primera carta de Pedro está dirigida a esos cristianos convertidos en «forasteros y peregrinos» (2,11), denigrados como malhechores (2,12), maltratados e insultados (3,9). La carta les da seguridad afirmando que son una raza escogida, sacerdocio real, nación santa y pueblo propio de Dios (2,9-10).

Cómo era considerada la dominación romana por la población dependía de su historia anterior: a veces representaba una mejora; en otros casos, lo contrario. En los primeros años del Imperio no todas las ciudades eran tratadas del mismo modo. Tarso era una villa libre, aliada, exenta de tributos imperiales. Otras ciudades, como Corinto o Filipos, reedificadas por o con reasentamientos romanos, llevaban el tí-

tulo de *colonia*, por lo que la tierra agrícola no estaba sujeta a gravamen. En las ciudades más antiguas se conservaban los títulos de los funcionarios de antaño (los Hechos son muy fieles al dar cuenta de esos títulos). Sin embargo, los antiguos gobiernos democráticos en los que los cargos administrativos estaban abiertos a todos los ciudadanos fueron reemplazados progresivamente. La preferencia romana por una administración aristocrática significó que las otras clases, incluso ciudadanas, quedaban excluidas de ciertos cargos. Durante el Imperio hubo una reforma de los impuestos, que habían llegado a ser muy gravosos durante los años de la guerra civil al final de la República. En materias de impuestos, sin embargo, los administradores romanos no eran juzgados sólo por sus acciones, sino por el comportamiento de los funcionarios locales por ellos empleados. A menudo se licitaba la recaudación de impuestos al mejor postor, de modo que los gravámenes opresivos lo eran por sí mismos o por la ambición y falta de escrúpulos de los recaudadores[26]. La imagen de las autoridades paganas en los Hechos es ambivalente, pues éstos no indican con claridad si las autoridades o magistrados que trataban el caso de Pablo eran romanos: en 16,22.36-38 y en 17,6-9 son injustos o indiferentes; en 13,12 y 19,35-40 son simpáticos y nobles.

La riqueza o pobreza y la sociedad de clases existente en las ciudades del Imperio Romano crearon a los primeros cristianos ciertos problemas que deben ser tratados aquí, no sea que se generen malentendidos al ser enfocados a la luz de las experiencias modernas. Hay muchas referencias en el NT a los «pobres»[27], y los lectores pueden considerar que su pobreza es similar a la del Tercer Mundo de hoy, en el que la gente no tiene sitio para vivir o araña restos de comida para alimentarse, en constante peligro de perecer. En los evangelios, por el contrario, que reflejan en parte la situación vital de Jesús en Galilea, los pobres eran pequeños granjeros con un pedazo de tierra poco adecuada o estéril, o siervos en grandes propiedades; en las ciudades, sin la ayuda de los productos de la tierra, los pobres estaban en peor situación. Sin embargo, la situación de ambos grupos de pobres en el NT era económicamente mejor que la de los desesperados del mundo moderno. Jesús mismo, de quien se cuenta que sentía un afecto especial hacia los

26. Mt 9,10; 11,19 y 21,31 sitúan a los recaudadores de impuestos, los publicanos, al mismo nivel que los pecadores públicos y las prostitutas. Lc 3,12-13 nos pinta a Juan Bautista recomendando a los publicanos que no exigieran más dinero que el prescrito. En 19,7-8 Lucas presenta al recaudador Zaqueo defendiéndose de la acusación de pecador, prometiendo que si ha extorsionado a alguien, le compensará con el cuádruplo.

27. Este vocablo es a veces una designación de los que no tienen aprecio por las riquezas; en otras alude a los económicamente pobres. A ellos nos referimos en nuestro texto.

pobres, era según Mc 6,3, un *tékton*, es decir, un carpintero, que hacía puertas, arados, yugos para los granjeros, o muebles para las casas de piedra o adobe. Como artesano de pueblo puede comparársele a cualquier trabajador de clase media baja de nuestras ciudades de hoy[28].

En lo que respecta a los esclavos, las traducciones del NT vierten el griego *doûlos* como «siervo» y «esclavo»[29], pero el estatus de las personas así descritas no debe imaginarse como la de los esclavos africanos en una plantación norteamericana o la de los siervos de una casa elegante europea en el siglo XIX. En la época del NT la esclavitud existía ya desde hacía siglos, pero comenzaba a declinar. Semilleros antiguos de esclavos eran las incursiones piráticas o las frecuentes guerras que precedieron a los primeros años del Imperio, puesto que los prisioneros, y a menudo ciudades enteras, eran vendidos como esclavos. La paz augústea secó parcialmente esta fuente, y la escasez se agravó porque al mismo tiempo muchos esclavos fueron manumitidos. Sin embargo, los grandes fundos romanos necesitaban abundancia de mano de obra esclava para su cultivo. El estatus de los esclavos era variado. Los remeros en las galeras o los trabajadores de las canteras llevaban una existencia brutal. A veces, en especial en Italia antes de la inauguración del Imperio, los esclavos se mostraban inquietos social y políticamente, con resultados como la revuelta de Espartaco (73-71 a.C.). Los esclavos, sin embargo, tenían sus derechos legales, y durante el Imperio los abusos respecto a ellos o los asesinatos de esclavos eran un crimen punible. Además de trabajar en los negocios, campos y tareas domésticas, los esclavos podían ser administradores, médicos, maestros, eruditos o poetas, y podían acumular cierta riqueza. Los paganos nobles, además, habían denunciado la esclavitud y algunas religiones orientales aceptaban sin prejuicios esclavos en su seno.

Los misioneros cristianos lograron sus conversos entre los pobres y esclavos de las ciudades, pero también hicieron considerables incursiones entre las clases medias. Aunque había unos cuantos cristianos ricos, sólo una pequeña parte de los conversos pertenecía a esta clase social o a los aristócratas. En 1Co 1,26 Pablo es algo más que puramente retórico cuando afirma: «No hay entre vosotros..., muchos ricos, muchos poderosos o de noble cuna». Una ocasión especial de tensión social entre los cristianos parece haber sido la cena eucarística. Para reunirse un

28. Me inspiro aquí en J. P. Meier, *A Marginal Jew* I, Doubleday, New York, 280-285 (*Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*, 3 vols., Verbo Divino, Estella), quien muestra la fragilidad de otras interpretaciones.

29. Una cuestión intrigante es si la forma femenina del *Magnificat* (Lc 1,48) designa a María como «doncella» (sierva) del Señor, o su «esclava»; la última acepción ofrece la posibilidad de identificarla como parte de los lectores a los que iba destinado el evangelio de Lucas.

gran número de cristianos era necesaria una gran sala. A esta habitación, a menudo en el piso superior de la residencia privada de un cristiano acomodado, serían invitados cristianos de clases inferiores que de otro modo no habrían tenido contacto con el propietario. Una interpretación de 1Co 11,20-22.33-34 es que algunos de estos hacendados habían encontrado un sistema para sortear esta situación socialmente incómoda. Invitaban sólo a sus amigos para una primera refección, de modo que después de haber comido y bebido, recibían al grupo más amplio para la eucaristía. Pablo condena este modo de proceder como no cristiano, puesto que avergonzaba a los que nada poseían. La breve Carta a Filemón nos muestra a un Pablo enfrentándose al tema de un esclavo huido convertido al cristianismo. El Apóstol pide al propietario que acepte de nuevo al esclavo como a un hermano e, implícitamente, que no le imponga penas severas por su huida. Así pues, para Pablo la manumisión era algo deseable. Ahora bien, el hecho de que Pablo, que pensaba en un fin inmediato del mundo, no condenara esa estructura social con su enorme número de esclavos ha sido mal interpretado trágicamente durante siglos como una justificación cristiana de la existencia de la esclavitud, de una esclavitud, en verdad, a menudo mucho más dura que la de la época del NT.

La educación es también un tema a considerar cuando reflexionamos sobre el NT: la educación de Jesús, la de los misioneros y la educación de sus oyentes. Existe una enconada disputa sobre la naturaleza de la educación judía en este período. Algunos estudiosos, inspirándose en la descripción de la escolarización judía dos siglos más tarde presentada por la Misná (cf. p. 140), suponen que en época del NT existían en todas las ciudades tanto escuelas elementales, en las que se leía la Biblia, como superiores, en las que se estudiaba la Ley. Otros (Cohen, 1987, 120-122) son escépticos al respecto, y es probablemente más sensato suponer que en tiempos de Jesús no existían instituciones bien establecidas de ese tipo. Sin embargo, no podemos juzgar el grado de alfabetización por este hecho, pues Josefo, en su *Contra Apión* II 25 (§ 204), interpreta que la Ley ordena que los niños «sean educados en las letras concernientes a la Ley y los hechos de sus antepasados». El que esto se cumpliera o no dependía de la piedad de los progenitores y de la presencia cercana de una sinagoga. La habilidad de Jesús para discutir sobre la Escritura sugiere que podía leer hebreo (como apunta Lc 4,16-21). Lo mismo es posible para los discípulos que tenían su profesión o su negocio (pescadores, publicanos), puesto que la frase peyorativa y retórica de Hch 4,13 referida a Pedro y a Juan, «hombres ordinarios, sin educación», no significa más que «no instruidos especialmente en la Ley».

El sistema escolar griego, bien establecido en todo el Imperio roma-

no[30], consistía en una escuela elemental (de siete años de duración) en donde se enseñaba a leer, escribir, música y deportes; luego, la práctica de la gramática, y la poesía en particular; y finalmente (para sólo unos pocos), enseñanzas de retórica y filosofía. Respecto a la influencia de este sistema en Jesús hay que decir que tenemos pocas pruebas de la existencia de escuelas griegas en Palestina en época del NT. Aunque gracias a las ciencias sociales y a la arqueología nuestro conocimiento de la Galilea del siglo I d.C. ha avanzado notablemente en las últimas décadas[31], no queda claro el modo de vida de Jesús. La influencia sobre él de la cultura de las ciudades helenísticas, como Tiberíades, en la ribera del Mar de Galilea (cerca de donde él predicaba), o Séforis (sólo a unos 6 o 7 kilómetros de Nazaret) no debe exagerarse[32]. Por una parte, las gentes de los pueblos son desconfiadas respecto a las ciudades; mas por otra, pudo haber habido contactos económicos entre Nazaret y Séforis, por ejemplo contratación de trabajadores o compras de productos. Que el joven Jesús ejerciera su oficio de carpintero en Séforis no es más que una suposición romántica, y los contactos materiales no suponen necesariamente la existencia de un *ethos* cultural sincrético que hubiera afectado al joven nazareno. Aunque las excavaciones en Séforis no han proporcionado indicaciones de cultos paganos que hubieran horrorizado a los aldeanos judíos, el hecho de que tanto esta ciudad como Tiberíades sirvieran de capitales para Herodes Antipas las habría hecho abominables para Jesús, quien hablaba del monarca como de «este zorro» (Lc 13,32). De cualquier modo, no existen datos evangélicos de contactos de Jesús con estas ciudades. Tampoco tenemos pruebas concretas de que éste o sus discípulos galileos, mencionados con frecuencia, hablaran un buen griego, ni que el Maestro hubiera expresado en esa lengua algunas de sus enseñanzas, aunque es posible que él y sus discípulos supieran decir algunas frases en ese idioma debido al contacto comercial con grecoparlantes o a la práctica de la vida diaria.

Respecto a Saulo/Pablo, que conocía muy bien el griego, se debate si pasó su juventud en la Diáspora o en Jerusalén (cf. el Cap. 16). Si fue en Tarso, pudo haber tenido una escolarización básica griega[33]. Debe-

30. Durante el siglo I antes y después de nuestra era había un fuerte componente griego en la cultura romana. Particularmente bajo Augusto se produjo una renovación de la influencia griega en la arquitectura y en el arte.

31. Visión de conjunto en J. A. Overman, CRBS, 1 (1993), 35-57.

32. Desgraciadamente, R. A. Batey, *Jesus and the Forgotten City,* Baker, Grand Rapids, 1991, sobrevalora la relación de Jesús con Séforis. Una postura equilibrada es la de S. Freyne, «Jesus and the Urban Culture of Galilee», en T. Fornberg-D. Hellholm (eds.), *Texts and Contexts,* Scandinavian University, Oslo, 1995, 597-622, quien sostiene que las ciudades helenísticas y la Galilea rural tenían un sistema de valores muy diferente.

33. Cuando tratemos de la diferencia entre carta y epístola (Cap. 15), veremos que

mos recordar además que en un centro como aquella ciudad existían también otras instituciones de educación pública que pudieron haberle influido, como bibliotecas y teatros, en los que se representaban obras de autores griegos. Unos cuantos misioneros cristianos pudieron haber tenido una educación griega más esmerada, por ejemplo Apolo, descrito por Hch 18,24 como hombre elocuente, y el autor de Hb, de quien muchos piensan que posee el mejor griego del NT. Pero los escritos del NT fueron compuestos en *koiné*, o griego coloquial de la época[34]. La fuerte influencia semítica en el griego de algunos de los libros neotestamentarios, el carácter coloquial de Mc y los errores gramaticales del Ap, pudieron hacer que esas obras sonaran muy duras a los oídos de un público mejor educado, que había recibido la completa escolarización pública. Es comprensible, por tanto, que a modo de autodefensa, Pablo reconociera que no «predicaba con palabras de humana sabiduría» (1Co 2,13).

BIBLIOGRAFÍA

(Cf. también las *Bibliografías* del Cap. 5 y del Apéndice I.)

Aguirre, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1987.
Aguirre, R., *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales,* Sal Terrae, Santander, 1994.
Arens, E., *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan,* El Almendro, Córdoba, 1995.
Ayaso, J. R., *Iudea Capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 d.C.),* Verbo Divino, Estella, 1990.
Bauckham, R. J., *Palestinian Setting* (vol. 4 de TBAFC).
Boccaccini, G., *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 CE.,* A/F, Minneapolis, 1991.
Bruce, F. F., *New Testament History,* Nelson, London, 1969. Muy útil para estudiantes.
Cohen, S. J. D., *From the Maccabees to the Mishnah,* Westminster, Philadelphia, 1987.
Conzelmann, H., *Gentiles-Jews-Christians,* A/F, Minneapolis, 1992.

en los escritos de Pablo existen diferentes tipos de artificios retóricos (de acuerdo con la clasificación de Aristóteles).

34. La *koiné* era un dialecto del griego ático (es decir, el griego de Atenas con mezclas de jonismos) extendido por Alejandro por todo el mundo helenístico. Había diferentes niveles de *koiné*: una forma más cultivada con influencias del ático, y una *koiné* vulgar, o vernácula, propia de las inscripciones, de la correspondencia privada (conservada en los papiros hallados en Egipto) y del NT (con la excepción de Hb, 2P y Lc, que muestran rasgos de *koiné* literaria).

Esler, P. F., *The First Christians in Their Social Worlds,* Routledge, London, 1994.

Feldman, L. H., *Jew and Gentile in the Ancient World, Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian,* Princeton Univ., 1973.

Ferguson, E., *Backgrounds of Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, [2]1993. Buen libro de texto.

Freyne, S., *The World of the New Testament* (NTM 2), Glazier, Wilmington, 1980.

Freyne, S., *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 CE.,* Glazier, Wilmington, 1980.

Gager, J. G., *Kingdom and Community, The Social World of Early Christianity,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1975.

Gill, D. W. J.-C. Gempf, *Greco-Roman Setting* (vol. 2 de TBAFC).

Grabbe, L. L., *Judaism from Cyrus to Hadrian*, A/F, Minneapolis, 2 vols., 1991.

Guevara, H., *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985.

Guijarro, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998.

Hammond. N. G. L.-H. H. Scullard (eds.), *The Oxford Classical Dictionary,* Clarendon, Oxford, [2]1970. Muy útil para una información sucinta sobre la Antigüedad clásica.

Hengel, M., *Judaism and Hellenism*, Fortress, Philadelphia, 2 vols., 1974; ed. en un vol. de 1981.

Hengel, M. *Jews, Greeks and Barbarians, Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period,* Fortress, Philadelphia, 1980.

Kraft, R. A.-G. W. E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters,* Scholars, Atlanta, 1986.

Leaney, A. R. C., *The Jewish and Christian World, 200 BC to AD 200,* Cambridge Univ., 1984.

Lieberman, S., *Hellenism in Jewish Palestine,* Jewish Theological Seminary, New York, 1950.

McLaren, J. S., *Power and Politics in Palestine... 100 BC-AD 70* (JSNTSup 63), JSOT, Sheffield, 1991.

Malina, B. J., *Windows on the World of Jesus*, W/K, Louisville, 1993.

Meeks, W. A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social de san Pablo,* Sígueme, Salamanca, 1988.

Mendels, D., *The Rise and Fall of Jewish Nationalism,* Doubleday, New York, 1992.

Momigliano, A. (ed.), *On Pagans, Jews, and Christians,* Wesleyan, Middletown, CT, 1987.

Moore, G. E, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Harvard, Cambridge, MA, 3 vols., 1927-1930. Un clásico.

Neusner, J. (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (Hom. a M. Smith), Brill, Leiden, 3 vols., 1975.

Neusner, J. *et al.* (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism,* Fortress, Philadelphia, 1988.

Nickelsburg, G. W. E., «The Jewish Context of the New Testament», en NInterpB 8, 27-42.

Reicke, B., *The New Testament Era,* Fortress, Philadelphia, 1968. Sigue siendo un manual útil.
Rhoads, D. M., *Israel in Revolution 6-74 C.E.,* Fortress, Philadelphia, 1976.
Riches, J., «The Social World of Jesus», en *Interpretation,* 50 (1996), 383-392.
Safrai, S.-M. Stern *et al., The Jewish People in the First Century,* Fortress, Philadelphia, 2 vols., 1974-1976.
Sanders, J. T., *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants, The Final One Hundred Years of Jewish-Christian Relations,* Trinity, Valley Forge, PA, 1993.
Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.- A.D. 135),* ed. rev. G. Vermes *et al.,* Clark, Edinburgh, 3 vols., 1973-1987. Un clásico. Existe vers. esp. de los dos primeros volúmenes en Cristiandad, Madrid, 1983-1985.
Schwartz, D. R., *Studies in the Jewish Background of Christianity,* Mohr/ Siebeck, Tübingen, 1992.
Segal, A. F., *Rebecca's Children, Judaism and Christianity in the Roman World,* Cambridge, MA, 1986.
Sherwin-White, A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament,* Clarendon, Oxford, 1963.
Smallwood, E. M., *The Jews under Roman Rule,* Brill, Leiden, 1976.
Stambaugh, J. E.-D. L. Balch, *The New Testament in Its Social Environment,* Westminster, Philadelphia, 1986.
Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews,* Jewish Publ. Society, Philadelphia, [3]1966.
Theissen, G., *Sociología del movimiento de Jesús,* Sal Terrae, Santander 1979.
White, L. M.-O. L. Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians* (Hom. a W. A. Meeks), A/F, Minneapolis, 1995.
Wilson, S. G., *Related Strangers, Jews and Christians 70-1 70 C.E.,* A/F, Minneapolis, 1995.
Zeitlin, S., *The Rise and Fall of the Judaean State,* Jewish Publ. Society, Philadelphia, 3 vols., 1962-1978.

Flavio Josefo

Guerra de los judíos (trad., intr. y notas de J. Nieto Ibáñez), Gredos, Madrid, 1999.
Contra Apión (trad., intr. y notas de J. R. Busto Sáiz y M. V. Spottorno), Aguilar, Madrid, 1987. Véase también la trad. de M. Rodríguez de Sepúlveda, con intr. de L. García Iglesias, en Gredos, Madrid, 1994.
Loeb Classical Library (9 vols.). Texto griego y trad. inglesa.
Rengstorf, K. H., *A Complete Concordance to Flavius Josephus,* Brill, Leiden, 5 vols., 1973-1983.
Cohen, S., *Josephus in Galilee and Rome,* Brill, Leiden, 1979.
Feldman, L. H., *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980),* de Gruyter, Berlin, 1984. Bibliografía.
Feldman, L. H., *Josephus: A Supplementary Bibliography,* Garland, New York, 1986.
Feldman, L. H., «Flavius Josephus Revisited», ANRW II 21,2 (1984), 763-862.
Feldman, L. H., «Josephus», ABD 3, 981-998.

Feldman, L. H. y G. Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity,* Wayne State University, Detroit, 1987.

Mason, S., *Josephus and the New Testament*, Hendrickson, Peabody, MA, 1992.

Rajak, T., *Josephus, The Historian and His Society,* Duckworth, London, 1983.

Rappaport, U. (ed.), *Josephus Flavius, Historian of Eretz-Israel in the Hellenistic Roman Period,* Yad Ben-Tsivi, Jerusalem, 1982.

Schwartz, S., *Josephus and Judaean Politics,* Brill, Leiden, 1990.

Thackeray, H. St. J., *Josephus, the Man and the Historian,* Jewish Institute, New York, 1929. Un clásico.

Bibliografía, arqueología, cronología, geografía

Bibliografía sobre el período romano en Palestina (63 a.C.-70 d.C.): Meyers, E. M. *et al.*, CRBS, 3 (1995), 129-152. Abarca más que la mera arqueología.

Avi-Yonah, M. (ed.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, London-Oxford, 4 vols., 1975-1978. Existe una nueva edición publicada por B. Stern.

Báez-Camargo, G., *Archaeological Commentary on the Bible,* Doubleday, Garden City, NY, 1986. Información pertinente por capítulos y versículos.

Bickerman, E. J., *Chronology of the Ancient World*, Cornell, Ithaca, ²1980.

Doig, K. F, *New Testament Chronology,* Mellen, San Francisco, 1991.

Finegan, J., *The Archaeology of the New Testament,* vol. 1, *The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church* (ed. rev.), Princeton University, 1992; vol. 2, *The Mediterranean World of the Early Christian Apostles,* Westview, Boulder, CO, 1981.

Finegan, J., *Handbook of Biblical Chronology*, Hendrickson, Peabody, MA, ed. rev., 1997.

Frend, W. H. C., *The Archaeology of Early Christianity,* Chapman, London, 1996.

Hoppe, L. J., *The Synagogues and Churches of Ancient Palestine,* Liturgical, Collegeville, 1994.

Jeremias, J., *Jerusalem in the Time of Jesus,* Fortress, Philadelphia, 1969 (*Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1977).

Kopp, C., *The Holy Places of the Gospels,* Herder and Herder, New York, 1963.

Matthews, V. H.-J. C. Moyer, «Bible Atlases, Which Ones Are Best?», en BA, 53 (1990), 220-231. Buena visión de conjunto.

Meyers, E. M. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, New York-Oxford, 5 vols., 1997.

Murphy-O'Connor, J., *The Holy Land: An Archaeological Guide from Earliest Times to 1700*, New York-Oxford, ³1992.

Stern, B., *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Simon & Schuster, New York, 4 vols., 1993.

Yamauchi, B., *The Archaeology of New Testament Cities in Western Asia Minor,* Grand Rapids, 1980.

Wilkinson, J., *Jerusalem as Jesus Knew It: Archaeology as Evidence,* London, 1978 (*La Jerusalén que Jesús conoció,* Destino, Barcelona 1990).

Capítulo 5

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DEL NUEVO TESTAMENTO

Los judíos de esta época debieron haber tenido algún conocimiento de las religiones no judías de los pueblos con los que mantenían contacto. Y muchos de esos pueblos tendrían también algunos conocimientos de la religión judía. A menudo, por ambas partes, tal conocimiento debió de ser parcial, impreciso e incluso lleno de prejuicios. Por este motivo, aunque intentaré presentar una visión benevolente del mundo religioso judío[1], pagano[2], y sincrético en el que nació y se desarrolló el cristianismo, el lector debe recordar que esta visión puede no ser la que percibía el pueblo ordinario de la época. Es más, aunque trataremos el tema empleando el encabezamiento de «judío», «no judío», los lectores deben tener cuidado con los peligros de la creación de compartimentos artificiales. En Palestina, incluso en zonas en las que la mayoría de la población era judía, había una fuerte influencia del helenismo, pero no necesariamente extendida por igual. Ciudades muy grecorromanas en Galilea, por ejemplo, podían estar rodeadas por pueblos cuyos ha-

1. En las primeras décadas del cristianismo la mayoría de los creyentes en Jesús eran judíos. Pero en este capítulo comparativo utilizaré este término para referirme a las creencias y prácticas de aquellos judíos no afectados de alguna manera por la fe en Jesús.

2. Tal como expliqué en el Cap. 4, n. 25, el vocablo «pagano» se utiliza aquí sin ningún sentido peyorativo, sino como referencia técnica a una creencia religiosa que no es ni judía ni cristiana. En época del NT este término significaba las religiones que honraban a los dioses de los griegos y romanos, y otras religiones orientales, o de Egipto (que adoraban a Baal, Adonis, Osiris, Isis, Mitra, etc.), que los judíos o primeros cristianos pudieron haber conocido, sufrido su influencia o luchado contra ella. Los judíos de Babilonia debieron de tener algún contacto con el zoroastrismo. Por el contrario, un contacto de los judíos con el budismo o el hinduismo que hubiera podido ejercer algún influjo indirecto en el NT es muy incierto, a pesar de los intentos de ciertos estudiosos por señalar las influencias de esas religiones en la cristología.

bitantes mostraban poco entusiasmo por el pensamiento y las prácticas de los gentiles, o por otras villas cuyos lazos comerciales las situaban en un contacto más próximo con el helenismo. Similarmente, en las ciudades cosmopolitas de la Diáspora los judíos no tenían una opinión unánime sobre la cultura y las instituciones helenísticas y mostraban actitudes que iban desde la participación entusiasta y la enculturación hasta el rechazo, con espíritu de *ghetto*.

I. EL MUNDO RELIGIOSO JUDÍO

Tal como hemos explicado (pp. 29-30), la designación «judaísmo» es apropiada para el período de historia israelita que comenzó en el 539 a.C. con la liberación persa de los cautivos de Judá retenidos en Babilonia permitiéndoles retornar a Jerusalén y sus alrededores[3]. En muchos aspectos la religión postexílica del judaísmo era heredera de la religión preexílica del reino de Judá. El Templo fue reedificado; se comenzaron a ofrecer sacrificios, se entonaron himnos y salmos y se celebraron las fiestas principales con sus peregrinaciones[4]. Con el tiempo las reuniones dedicadas a la oración, la lectura devota, la meditación e instrucción, conocida como «sinagoga»[5], llegaron a ser un factor importante en la vida judía. La figura del profeta se hizo mucho menos

3. Desde la época del retorno de Babilonia muchos de los conocidos como «judíos» serían descendientes de la tribu de Judá con mezcla de levitas y benjaminitas (cf. 1R 12,23). Por ejemplo, Saulo/Pablo era de la tribu de Benjamín (Rm 11,1). La anciana profetisa Ana de Lc 2,36 era de la tribu (norteña) de Aser Los samaritanos afirmaban ser descendientes de las diez tribus del norte de Israel, pero en Palestina no eran considerados «judíos». Cf. F. Dexinger, en E. P. Sanders *et al* (eds), *Jewish Christians* 2, 88-114

4. Las de los Panes ázimos, Semanas (Pentecostés), Tabernáculos (Tiendas, Cabañas), fiestas en las que los judíos debían ir a Jerusalén La fiesta de Pascua se fue uniendo gradualmente con la de los Panes ázimos (Mc 14,1), el cordero que debían comer los peregrinos en la fiesta era sacrificado en el Templo por los sacerdotes. A éstas se añadieron otras festividades nuevas la de la Expiación (Yom Kippur), Hanukkah (Dedicación), la de Purim. Puesto que el Templo, las fiestas y los sacrificios desempeñan su papel en el NT, los lectores harían bien en adquirir algunos conocimientos ulteriores sobre ellas (cf NJBC 76, 42-56; 112-157, o un diccionario de la Biblia).

5. El término «sinagoga» en su acepción primitiva se refería más bien a una comunidad que a un edificio o lugar de reunión Probablemente en la época posterior al exilio babilónico, y en primer lugar en la Diáspora (es decir, fuera de Palestina) comenzaron a utilizarse edificios para la oración y la enseñanza. Pero fueron seguramente usados también para otros fines. No sabemos cuándo se hizo común el edificio típico de la sinagoga. Los restos arqueológicos de sinagogas construidas antes del 70 a C. son muy raros. Cf. L. J. Hoppe, *The Synagoges and Churches of Ancient Palestine*, Fortress, Philadelphia, 1969, 7-14, S. Fine, BRev, 12 (1996), 18-26 41.

común, y el judaísmo adquirió una coloración particular a partir de la proclamación de la Ley por parte de Esdras hacia el 400 a.C.[6]. Desde esa fecha, ciertamente, la obediencia a la ley de Moisés (la Torá) se hizo cada vez más la obligación suprema del judío como corolario de su aceptación de un Dios único. Mientras que las actitudes respecto al Templo dividieron con frecuencia a los judíos hasta el 70 d.C., las divisiones religiosas internas, centradas en las diferentes interpretaciones de la Ley, existieron antes y después del 70, tal como podemos deducir por los manuscritos del Mar Muerto.

Josefo, en su relato de las luchas de los Macabeos bajo el mando de Jonatán (hacia el 145 a.C.), escribió este famoso pasaje: «En aquella época había tres *hairéseis* (partidos, sectas, escuelas de pensamiento; de este vocablo se deriva «herejía») entre los judíos que mantenían opiniones diferentes sobre los asuntos humanos: la primera de ellas era llamada la de los fariseos; la segunda, la de los saduceos; la tercera, la de los esenios» (*Ant.* XIII 5,9; § 171)[7]. Al interpretar este texto debemos ser cuidadosos. En primer lugar, por ejemplo, existe la tendencia a dividir las religiones en Occidente entre catolicismo, protestantismo y judaísmo, ignorando a otro gran número de gentes sin identidad religiosa firme. Similarmente podemos estar seguros de que las diferencias entre los tres grupos de Josefo no tenían importancia para muchos judíos. Segundo, las divergencias afectaban a una escala más amplia que las consideradas puramente religiosas. Tercero, nuestro conocimiento sobre cómo surgieron esos grupos es muy limitado, y existen muchas conjeturas en lo que los estudiosos han escrito sobre su historia. Cuarto, es difícil saber la coloración precisa del pensamiento de cada grupo: Josefo simplifica al tratar de explicárselo a sus lectores romanos, y la información rabínica posterior sobre ellos refleja ciertos prejuicios. Teniendo en cuenta estas precauciones, he aquí la imagen más verosímil según el estado presente de nuestros conocimientos:

Las raíces de los *saduceos* se hallaban probablemente en el sacer-

6. La época de este personaje (Esd 7,6: «Un escriba, perito en la ley de Moisés dada por Dios») es incierta y hay elementos legendarios en su descripción como segundo Moisés.

7. En *Ant.* XVIII 1,2; § 11, en un contexto del año 6 d.C., escribe Josefo: «Desde los tiempos más antiguos había entre los judíos tres filosofías que correspondían a una tradición ancestral, la de los esenios, la de los saduceos, y la tercera llamada de los fariseos». En XVIII 1,6; § 23 habla Josefo de una «cuarta filosofía», de la cual se constituyó a sí mismo jefe Judas el Galileo. Excepto por su extremada pasión por la libertad, este grupo estaba de acuerdo con los fariseos en los demás aspectos. Judas fue un revolucionario, al igual que algunos de sus hijos.

docio sadoquita del Templo y en sus admiradores[8]. Parecen haber surgido como grupo distinto en época de los Macabeos cuando permanecieron fieles al sacerdocio de Jerusalén mientras otros le daban la espalda. Las complicaciones de esta identificación aparecerán claras a los lectores que pasen revista a los cien años transcurridos entre las luchas de los Macabeos con los Seléucidas —que comenzaron en el 175 a.C.— hasta la intervención romana en el 63 a.C. (cf. Cap. 4). Los saduceos se identificaron cada vez más con la aristocracia helenizada dominante y, supuestamente, muy poco con el pueblo. Nuestro conocimiento de los saduceos, sin embargo, es particularmente escaso. Josefo nos cuenta poco de ellos y los escritos rabínicos posteriores los describen polémicamente[9].

Algunos sitúan el origen de los *esenios* hacia el 200 a.C. en la atmósfera de las esperanzas apocalípticas[10]. Pero la mayoría de los estudiosos ven su nacimiento como el resultado de una oposición a lo que ocurrió en el Templo después del 152 a.C. Los esenios sería *hasidim*, o *piadosos*, partidarios de la revuelta de los Macabeos (1M 2,42), a causa en parte de la práctica de los monarcas sirios de sustituir a los sumos sacerdotes de la rama sadoquita, pero que se habían sentido traicionados por Jonatán y Simón, hermanos de Judas Macabeo, quienes aceptaron de los reyes seléucidas ese supremo honor[11]. Lo que sabíamos de los esenios se ha acrecentado enormemente gracias a los descubrimientos desde 1947 de rollos o fragmentos de unos 800 manuscritos cerca de Qumrán, junto al Mar Muerto, ya que en opinión de la mayoría de los estudiosos estos documentos proceden de un asentamiento de esenios en aquel lugar desde *ca.* el 150 a.C. hasta el 70 d.C.[12]. En la *Gue-*

8. Se afirmaba que el linaje sacerdotal puro provenía sólo de Sadoc, el sumo sacerdote en épocas de David y Salomón (1S 8,17; 1R 2,35; 1Cro 29,22; Ez 44,15-16). La piedad expresada en el *Eclesiástico,* que no parece tener idea de la existencia de una vida ultraterrena y que en el cap. 50 exalta la figura del sumo sacerdote Simón II (*ca.* el 200 a.C.) como «la gloria del pueblo», puede representar un antecedente del pensamiento saduceo.

9. Saldarini, *Pharisees*, 299: «La tarea de reconstruir quiénes eran los saduceos a partir de las fuentes es desanimante y en algunos aspectos imposible».

10. Así García Martínez, *Hombres*; este investigador considera cismática a la comunidad que se halla tras los manuscritos y que rompió con el grupo principal de los esenios bajo la dirección del Maestro de Justicia a finales del siglo II a.C., época ésta señalada por la mayoría como los comienzos del movimiento esenio.

11. Por los manuscritos del Mar Muerto sabemos de cambios en las costumbres del Templo, por ejemplo del cálculo de las fiestas en el calendario, que provocó una oposición exacerbada. Para los nombres y el contenido de estos manuscritos, véase, en esta misma obra, el Apéndice II; cf. también NJBC 67, 78-117 o ABD 2, 85-101.

12. Cf. Beall, *Josephus*. J. A. Fitzmyer, HJ, 36 (1995), 467-476, defiende convincentemente que este grupo era esenio y no saduceo, como opina una minoría. Un texto crucial en esta discusión es 4QMMT; cf. BAR, 20 (1994), 48 ss.

rra (II 8,2-13; § 119-161) Josefo nos proporciona una larga y admirativa descripción de la extraordinaria piedad y de la vida comunitaria de los esenios, similares en ciertos aspectos a un grupo monástico[13]. Numerosos rasgos de esta descripción parecen haber sido verificados con datos de los manuscritos y de las excavaciones del asentamiento de Qumrán, cerca del Mar Muerto. Josefo (*Ant.* XIII 5,9; § 172) pone de relieve la teoría de los esenios de que todas las cosas están determinadas por el hado, un modo quizás de explicar con términos helenísticos la tesis qumranita de que todos los humanos están guiados por el Espíritu de la Verdad o por el de la Mentira. El «Maestro de Justicia (justo)», muy honrado en los manuscritos, pudo haber sido el sacerdote sadoquita que condujo a esos *hasidim* hasta el desierto, donde se purificaron los antiguos israelitas de tiempos de Moisés. Los qumranitas despreciaron el Templo presidido entonces por los que en su opinión eran sacerdotes perversos y formaron la comunidad de la nueva alianza. Buscaban en ella la perfección por medio de una observancia extraordinariamente estricta de la Ley (interpretada para ellos por el Maestro de Justicia), y esperaban la inminente venida del mesías por medio del cual Dios aniquilaría toda iniquidad y castigaría a los enemigos.

Los *fariseos* no eran un movimiento sacerdotal y, al parecer, la asunción del sumo sacerdocio por parte de los Macabeos no afectó a su pensamiento. Ahora bien, su nombre mismo, que significa los «separados», viene probablemente del hecho de que criticaron en última instancia a los descendientes de los Macabeos y se apartaron de ellos porque se habían convertido cada vez más en monarcas seculares. La consideración farisaica de la Ley escrita de Moisés se distinguía por la aceptación de una segunda Ley, oral (supuestamente derivada también de Moisés). Su interpretación de la Ley era menos severa que la de los esenios, y más innovadora que la de los saduceos, quienes con un punto de vista más conservador se restringieron a la aceptación sólo de la Ley escrita[14]. Un diferencia notable con los saduceos consistía, por ejemplo, en la creencia farisea en la resurrección de los cuerpos y en

13. Nuestra documentación sobre los esenios es relativamente abundante, pues Filón los describe en *Quod omnis probus* 12-13, § 75-91, y en *Hypothetica* 11,1-18. Este filósofo nos ofrece también un relato sobre un grupo similar en Egipto, los «terapeutas» (*De vita contemplativa*). También trae noticias de ellos Plinio el Viejo, *Historia* V 15,73.

14. Josefo nos informa de esto (*Ant.* XVIII 14; § 16), pero los saduceos tenían inevitablemente sus costumbres. De todos modos, probablemente, los saduceos no poseían un sistema o norma de interpretación que fuera más allá de la Ley escrita, mientras que los fariseos sí aceptaban el fundamento no estrictamente bíblico de algunas de sus interpretaciones.

los ángeles, convencimientos que pasaron a un primer plano en el período postexílico.

Las relaciones entre estos grupos eran a menudo agrias. Merece la pena que documentemos algunos casos de esta hostilidad de modo que podamos situar en su contexto la enemistad entre ellos que hallamos en el NT. Los sumos sacerdotes, alineados con los *saduceos*[15], eran responsables de muchas acciones violentas. Probablemente a finales del siglo II a.C. un sumo sacerdote, de nombre desconocido, intentó asesinar al Maestro Justo de Qumrán en el Día de la expiación, celebrado en una fecha propia del calendario esenio (1QpHab 11,2-8); en el 128 a.C. Juan Hircano arrasó el santuario samaritano del monte Garizim, donde los patriarcas hebreos habían adorado a Dios (*Ant.* XIII 9,1; § 255-256); pocas décadas más tarde Alejandro Janneo degolló a 6.000 judíos durante la fiesta de los Tabernáculos porque recusaban (¿los fariseos?) sus derechos legales a asumir el oficio sacerdotal (*Guerra* I 4,3; § 88-89; *Ant.* XIII 13,5; § 372-373); más tarde crucificó a 800 (entre ellos a fariseos) mientras sus mujeres e hijos eran degollados delante de sus ojos (*Guerra* I 4,6; § 97; I 5,3; § 113; *Ant.* XIII 14,2; § 380). En el período desde el 135 al 67 a.C. los *fariseos* incitaron el odio de las masas contra los sumos sacerdotes Juan Hircano (*Ant.* XIII 10,5-6; § 288, 296) y Alejandro Janneo (*Ant.* XIII 15,5; § 402); una vez que se vieron libres de sus enemigos gracias a la reina Salomé Alejandra, los fariseos ejecutaron o mandaron al exilio a sus adversarios religiosos y políticos (*Ant.* XIII 16,2; § 410-411)[16]. Los autores de los manuscritos del Mar Muerto, probablemente *esenios,* denostaron a la jerarquía saducea en Jerusalén condenándolos como sacerdotes perversos que habían quebrantado los mandamientos, a la vez que menospreciaban a los fariseos. Criticaban, por ejemplo, «al furioso cachorro de león (el sumo sacerdote Alejandro Janneo)... que ejecuta la venganza sobre los buscadores de interpretaciones fáciles (los fariseos)... y que cuelga viva a la gente» (4QpNah 3-4, ls. 1.6-7). A la vez que exaltan al Maestro de Justicia hablan de otra persona (¿un esenio?) a la que tachan de burlón y mentiroso y que persiguió a los buscadores de interpretaciones fáciles (CD A I 14-21). Todos estos incidentes tuvieron lugar antes de la época de Herodes el Grande y de los

15. Al menos presumiblemente; pocos individuos son identificados nominalmente como saduceos.

16. E. J. Bickermann, *The Maccabees,* Shocken, New York, 1947, 103: «El fariseísmo primitivo era un movimiento beligerante que conocía bien el odio». E. P. Sanders, *Jewish Law,* 87-88, hace una lista de relatos rabínicos que contienen duras disputas internas entre los fariseos.

prefectos romanos en Judea (por tanto, antes de la vida de Jesús), quizás porque gobernantes severos como Herodes y los romanos no toleraban tales comportamientos religiosos sanguinarios.

Hay tres temas importantes, deducidos del trasfondo religioso judío, que deben considerarse como parte del estudio del NT y de Jesús:

1) ¿Qué grupo religioso era el más importante durante la vida pública de Jesús? Josefo (*Guerra* II 8,14; § 162; *Ant.* XVIII 1,3; § 14) llama a los fariseos la secta dominante, de mucha influencia entre las gentes de las ciudades. Esto puede explicar quizás por qué se pinta a Jesús discutiendo más a menudo con ellos que con cualquier otro grupo, un cumplido indirecto a su importancia[17]. Más problemática es la descripción de este grupo en otro pasaje de Josefo (*Ant.* XVIII 1,3-4; § 15.17) donde se dice que las oraciones y los ritos judíos se ejecutaban de acuerdo con la interpretación farisea y que los saduceos debían aceptar lo que aquéllos dijeran. Algunos incidentes, en los que las *Antigüedades* resaltan la importancia y el dominio de los fariseos, son omitidos por la obra anterior de Josefo, la *Guerra*. Estas diferencias suscitan una seria posibilidad: que el historiador judío engrandeciera ficticiamente la imagen de los fariseos en la década de los 90. Éste era el momento en el que crecía la influencia de un rabinato emergente, y el historiador pudo haber querido convencer a sus protectores romanos de que los antepasados fariseos de los rabinos (cf. *infra*) eran también importantes[18]. De acuerdo con esta idea, por ejemplo, podemos poner en duda que el proceso legal de los sacerdotes contra Jesús fuera ejecutado según las normas de los fariseos (singularmente ausentes en la mayor parte de los relatos evangélicos de esos hechos).

2) ¿Quiénes eran los fariseos y qué puntos de vista sostenían? Los evangelios pintan a menudo a estos personajes como hipócritas[19] y lega-

17. En Mc hay media docena de disputas de Jesús con los fariseos, pero sólo una con los saduceos (12,18). A los esenios no se les menciona nunca en el NT. Los relatos evangélicos están influidos ciertamente por los conflictos posteriores al 70 entre cristianos y los nuevos maestros rabínicos (más cercanos a los fariseos que a cualquier otro grupo). Pero igualmente seguro es que el hincapié en ese hecho es reflejo de un conflicto histórico de la época de Jesús y que no se trata de una creación total. Una de las pocas personas de este período, identificada por su nombre como fariseo, Saulo/Pablo (Flp 3,5), afirma que persiguió a los primeros seguidores de Jesús (Ga 1,13).

18. Los pros y los contras de esta tesis se discuten en BDM 1, 353-357.

19. La pintura claramente negativa puede proceder de las connotaciones actuales del vocablo «fariseo» en las lenguas modernas. El griego *hypokritēs* significa «casuístico», «muy escrupuloso», pero no «insincero» (cf. Albright-Mann, AB, 1971, CXV-CXXIII). El adjetivo «farisaico» tiene también el mismo sentido: «consciente de su justicia, censor e hipocrítico de sí mismo».

listas sin corazón. Pocos dudan de que esta imagen sea una exageración debida a la hostilidad y que refleje una polémica posterior entre cristianos y judíos. Como contraposición en parte a esta idea se ha producido también la tendencia a considerar a los rabinos posteriores como una imagen especular de los fariseos precedentes, y a atribuir a los representantes de este grupo durante la vida de Jesús puntos de vista rabínicos atestiguados en la Misná (codificada hacia el 200 d.C.) nada hipócritas en absoluto ni estrechamente legalistas. Más concretamente: maestros famosos anteriores a la destrucción del Templo en el 70 d.C. son identificados a menudo como fariseos, incluso aunque no haya confirmación antigua de ello[20]. Existen en verdad líneas evolutivas que unen a los fariseos de comienzos del siglo I con los rabinos del siglo II, e indudablemente también había maestros fariseos con una ética razonable en la época de Jesús. De cualquier modo, el erudito judío S. J. D. Cohen nos previene prudentemente contra una atribución general de tradiciones prerrabínicas a los fariseos. (Se debe ser muy cuidadoso en verdad al emplear en la interpretación de los evangelios material ajeno, como el de la Misná —por ejemplo la descripción de cómo se celebraba el *seder* de la Pascua y la definición de lo que constituye blasfemia—. Lo que ocurrió en el 70 d.C. cambió muchos detalles en esas cuestiones, y la Misná representa una visión idealizada en el siglo II.) Un tema particularmente complicado en los evangelios es la relación de los escribas con los fariseos. Históricamente es seguro que los saduceos y esenios atrajeran a algunos escribas a su sistema conceptual; pero de hecho quizás la mayoría de los funcionarios adiestrados en la Ley y en sus procedimientos eran fariseos.

3) ¿Cuál era la relación de Jesús con esos grupos? Los estudiosos no están de acuerdo en este punto, suponiendo a veces que Jesús pertenecía a alguno de ellos. No hay razón seria para pensar que Jesús fuera saduceo[21]. Su creencia en ángeles y en la resurrección de los cuerpos, y la esperanza escatológica que le atribuyen los evangelios, lo sitúan mucho más cerca de la teología esenia y farisea. Antes incluso del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto hubo osados estudiosos que caracterizaron a Jesús como esenio. Sus características pare-

20. De hecho, en el NT, en Josefo y en la Misná sólo una docena son identificados como fariseos con su nombre propio.

21. Los sumos sacerdotes de Jerusalén aparecen en los relatos neotestamentarios como las principales figuras que condenaron a Jesús, y que intentaron silenciar a Pedro y Santiago (Hch 4,6; 5,17; cf. los «saduceos» en 4,1 y 5,17) y los que persiguieron hostilmente a Pablo (Hch 24,1). Ánano II, identificado expresamente como saduceo, fue el responsable del apedreamiento de Santiago, el «hermano» de Jesús (Josefo, *Ant.* XX 9,1; § 199-200).

cen encajar con las descripciones de Josefo y Filón sobre su extraordinaria piedad, su desprecio por los bienes mundanos, su aprecio por el celibato, etc. Tras el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, algunos encontraron paralelos con Jesús en la pintura del Maestro de Justicia; otros pensaron que Jesús había recibido algunas de sus ideas de los esenios[22]. Sin embargo, no hay testimonio alguno en el NT que relacione a Jesús con esa comunidad tan particular; Jesús aparece visitando el templo de Jerusalén en momentos en los que otros judíos acudían a la capital para las fiestas (que no se celebraban de acuerdo con el calendario esenio), y su actitud hacia la Ley, en algún aspecto libre, apenas se conformaba a la observancia ultraestricta de los esenios. Con más frecuencia se ha identificado a Jesús con los fariseos[23], presuponiendo que conocemos (cosa que hemos discutido antes) las opiniones farisaicas en tiempos de Jesús y que son parecidas a las enunciadas posteriormente por la Misná. La impotencia de los evangelios para relacionar a Jesús con algún grupo específico representa probablemente una pintura más de acuerdo con la situación histórica*.

Aparte de la cuestión de Jesús, se ha escrito mucho intentando relacionar a los primeros cristianos con los sectarios de Qumrán[24]. Algunos de estos intentos bordean la estupidez, por ejemplo los esfuerzos por encontrar referencias simbólicas a figuras cristianas, como Pablo o Jesús, en los manuscritos del Mar Muerto. A veces estas relaciones imposibles van acompañadas por teorías sobre una conspiración por parte de los estudiosos cristianos, o incluso del Vaticano, para ocultar las implicaciones revolucionarias de los Manuscritos, que probarían la

22. Para una estimación de la verosimilitud de esas posibles relaciones, cf. R. E. Brown, «The Dead Sea Scrolls and the NT», en J. H Charlesworth (ed), *John and the Dead Sea Scrolls*, Crossroad, New York, 1990, 1-8, A Piñero, «Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento», en Id -D Fernández Galiano (eds.), *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de 40 años de estudios*, El Almendro, Córdoba, 1995, 153-188; Id. «Los Manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento», en Trebolle (ed.), *Judíos*, 287-318, H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid, 1996 Es más plausible que Juan Bautista hubiera recibido influencias de los esenios (aunque sin ser uno de ellos). Las conexiones parciales entre ambos se basan en la localización geográfica cercana al Jordán donde los dos, Juan Bautista y el movimiento qumránico, florecieron. Los paralelos consisten sobre todo en la insistencia en un bautismo de agua y en la preparación del camino del Señor en el desierto.

23. Por ejemplo, H. Falk, *Jesus the Pharisee*, Paulist, New York, 1985, hace de Jesús un fariseo de la secta de Hillel, totalmente opuesto a los otros fariseos de la secta de Shammai.

* Cf J. P. Meier, *A Marginal Jew*, Doubleday, New York, 1991, vol. 1, 345-348 Jesús fue simplemente un judío laico, piadoso.

24 Respecto a la tesis de la existencia de fragmentos de documentos cristianos hallados entre los manuscritos qumránicos, cf. Cap. 7, n. 95.

falsedad del cristianismo. Desgraciadamente, a causa del apoyo de los medios de comunicación, tales fantasías son a menudo mejor conocidas que las serias posibilidades ofrecidas por los Manuscritos[25]. Una respuesta responsable es la que señala la posibilidad de que las estructuras de la iglesia primitiva hayan podido ser influidas por estructuras existentes entre los grupos judíos. Además de preguntarse si el esquema ancianos/presbíteros de los cristianos se ha formado sobre el de los «ancianos» de la sinagoga, se debería considerar también si los obispos/inspectores cristianos están moldeados sobre los inspectores de Qumrán. La designación del movimiento cristiano como «el camino» y el hincapié en lo comunal/comunitario (*koinonía*) ¿reflejan quizá la ideología de los esenios qumranitas que se fueron al desierto a preparar el *camino* del Señor y la designación de sus normas comunitarias como la «Regla para la asamblea única»? Teológicamente algunos pueden encontrar trazas de la influencia del dualismo qumránico en el Evangelio de Juan en frases como «luz y tinieblas», «verdad y mentira», y en la lucha entre la luz del mundo (Jesús) y el poder de las tinieblas (Lc 22,53), o en la pugna entre el Espíritu de la verdad y el Príncipe de este mundo (Jn 16,11).

La revuelta judía de los años 66-70 y la destrucción de Jerusalén cambiaron la dinámica de los grupos religiosos. Revolucionarios tales como los sicarios, los celotas y la «Cuarta Filosofía» fueron exterminados; el asentamiento esenio de Qumrán quedó destruido en el 68; el cese de los sacrificios en el Templo debilitó la base del poder saduceo precisamente porque su liderazgo se basaba en familias sacerdotales. No vemos claro el camino por el que los fariseos contribuyeron al movimiento rabínico[26]. De cualquier modo, en el período posterior al 70, los maestros rabínicos, los sabios de Israel, consiguieron gradualmente el reconocimiento como guías del pueblo. Los rabinos reunidos en asamblea en Yamnia (Yabne), en la costa palestina, fueron tratados por las autoridades romanas como los portavoces de los judíos. Desde los años 90-110 Gamaliel II, hijo y nieto de famosos intérpretes de la Ley,

25. Refutaciones sobrias de esas tonterías pueden verse en Fitzmyer, *Responses*, García Martínez y Trebolle, *Los hombres*, y especialmente en O. Betz-R. Riesner, *Jesús, Qumrán y el Vaticano*, Herder, Barcelona, 1994.

26. S. J. D. Cohen (*From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster, Philadelphia, 1987, 226-228) señala que la Misná, una obra rabínica, no tiene una autoconsciencia farisea, ni acentúa sus antecedentes fariseos. Este hecho se debe en parte al recuerdo dejado por los fariseos como grupo enfrentado a otros, saduceos, esenios, y por ello como cultivadores de una actitud sectaria. Los rabinos constituían un movimiento inclusivo, no sectario; existían disputas legales entre los rabinos, pero no una violencia sanguinaria. Cf. también «The Significance of Yavneh», en HUCA, 55 (1984), 27-53.

presidió el sínodo de Yamnia[27]. Los escritos cristianos del período posterior al 70 cuando hablaban del judaísmo pensaban probablemente cada vez más en ese judaísmo rabínico naciente. En algunas zonas el conflicto entre los que creían en Jesús y los dirigentes de las sinagogas judías eran muy agudos, como lo atestiguan los relatos fuertemente antifariseos (Mt 23), las referencias a «sus sinagogas» como algo extraño y como lugares en los que los discípulos de Jesús serían flagelados (Mt 10,17), y el anuncio de la expulsión de la sinagoga de «los discípulos de ese individuo» (Jn 9, 28.34). A este respecto se trae a colación a menudo la *Birkat ha-mînîm*, o «bendición» sinagogal (en realidad una maldición) contra los que se han desviado de la fe[28]. Pero la datación de esta *Birkat* en el 85 d.C. es dudosa, y la idea de que era un decreto universal de los judíos contra los cristianos es errónea casi con certeza. Las sinagogas locales en diferentes épocas y diferentes lugares no toleraron la presencia de cristianos[29]. Gradualmente (¿a principios del siglo II?) se dio por supuesto que una fórmula de «bendición» que denunciaba a los herejes o a los que se habían desviado de la fe incluía a los cristianos, y más tarde se pensó que iba dirigida expresamente contra ellos. Por todas partes a finales del siglo II las líneas de demarcación entre judíos que no creían en Jesús y los cristianos estaban claramente trazadas, aunque tal división pudo haber ocurrido en algunos lugares más de un siglo antes.

Los lectores del NT deben conocer algo la literatura judía postbíblica, la mayoría de la cual data de un período posterior a la composición de los libros del NT[30]. Los *targumim* o targumes son versiones al arameo —algunas de ellas literales; otras, libres— de los libros bíblicos, hechas para judíos que no entendían ya el hebreo. *Targumim* del libro de Job anteriores al 70 d.C. se han descubierto en Qumrán, así como un *Génesis apócrifo*, un libro parabíblico que es una versión libre y embellecida, en arameo, del *Génesis* canónico. Se han conservado también *targumim* posteriores al Pentateuco y a los Profetas, procedentes tanto de Palestina como de Babilonia (NJBC 68, 106-115); las raíces de los más antiguos llegan hasta el siglo II a.C. Las obras designa-

27. Entre los sabios más recientes influidos por él se cuenta quizás el rabí Aquiba, quien desempeñó un papel importante en la segunda revuelta judía por el apoyo que ofreció a Simón bar Kosıba (Kochba).

28. Cf. Cap. 11, n. 102.

29. Seguramente, por varias razones: su componente pagano, su interpretación libre de la Ley, su proclamación de la divinidad de Jesús, su proselitismo, etc.

30. Manuales útiles que ofrecen ulterior información son: J. Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature*, Doubleday, New York, 1994; H. L. Strack-G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Verbo Divino, Estella, 1996.

das como midrás o *midrashim*, compuestas desde el siglo III d.C. en adelante, son comentarios libres al Pentateuco (y también a otros libros bíblicos)[31].

La *Misná* es la codificación por escrito, en hebreo, de la ley oral judía editada por rabí Judá, el Príncipe, hacia el 200 d.C. El vocablo misná significa «segundo» e indica que esta obra fue situada al lado de la (primera) Ley conservada en el Pentateuco. Aunque la Misná atribuye su material a unos 150 maestros que vivieron entre el 50 y el 200 d.C., puesto que trata de temas cruciales para la vida judía es la respuesta literaria a la influencia de la ocupación romana sobre la situación de los judíos, especialmente después del 70 d.C. Muchas de sus normas pertenecen al ámbito de lo ideal, por ejemplo las reglas respecto al Templo y su mantenimiento mucho tiempo después de que éste hubiera sido destruido. La *Tosefta* es otra colección de leyes y comentarios, datada normalmente hacia los siglos III-IV d.C. En cierto sentido es un complemento a la Misná, dispuesta del mismo modo. Sin embargo, algunas de sus tradiciones son diferentes y quizás más antiguas. Existen además dos amplios comentarios en arameo a la Misná, el *Talmud palestino* (completado en el siglo V) y el *Talmud babilónico* (siglo VI), compilaciones extraordinariamente ricas de discusiones legales pormenorizadas, de tradiciones e interpretaciones de la Escritura, historias, etc.

Existe un problema importante sobre el uso de este material judío a la hora de trabajar sobre el NT. Puesto que casi todo él fue puesto por escrito después de la composición de la mayoría de los libros neotestamentarios, ¿hasta qué punto puede ser utilizado para iluminar los relatos sobre la vida de Jesús y las reflexiones de la iglesia primitiva? Un cierto número de investigadores, dando por sentado que en éstas, e incluso en otras obras posteriores, se refleja el pensamiento, la práctica y la terminología judía primitiva, se sienten libres para citar pasajes escritos cien o mil años después de la vida de Jesús. Otros (entre los que me cuento) abogan por un cuidado extremo y exigen la confirmación de que lo citado era conocido antes del 70 d.C.[32].

31. Ese estilo de interpretación imaginativa utilizado en los *midrasim* es denominado midrásico. Se pueden encontrar trazas de este estilo en obras anteriores, por ejemplo la reelaboración de la historia del éxodo en Sb 11,2 ss.

32. Cf. J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean* (SBLMS 25), Scholars, Missoula, 1979, 1-27; también, Id., «Problems of the Semitic Background of the New Testament», en J. M. O'Brien-F. L. Horton Jr. (eds.), *The Yahweh/Baal Confrontation* (Hom. a E. W. Hamrick), Mellen, New York, 1995, 80-93.

II. EL MUNDO RELIGIOSO NO JUDÍO

No hay duda de que Jesús, los misioneros cristianos primitivos y los escritores del NT estuvieron influidos por el AT y por el judaísmo inmediatamente posterior. Más discutible es hasta qué punto fueron influidos por las religiones no judías y los sistemas filosóficos del mundo grecorromano. En el Cap. 4, II vimos que Jesús, Pablo y los cristianos estaban en contacto en varios grados y maneras con ese mundo que les ofrecía posibilidades y problemas. En esta y en la siguiente sección abordamos la cuestión más precisa de hasta qué extremo la implicación en la cultura, educación, economía y religión grecorromanas afectaron en su modo de pensar sobre Dios, el culto, la moralidad, etc. Si comenzamos con Jesús mismo, la respuesta es: no lo sabemos. En los relatos de los evangelios sinópticos Jesús mantiene poco contacto con gentiles o paganos, prohíbe a sus discípulos acercarse a ellos (Mt 10,5) o imitar su conducta (Mt 6,32) y deja traslucir prejuicios judíos hacia ellos («perros» en Mc 7,27-28; el «incluso los gentiles» de Mt 5,47). Su juicio de que los paganos son parlanchines en sus plegarias (Mt 6,7) no significa que hubiera tenido un contacto personal con ellos. Tampoco sabemos hasta qué punto los primeros misioneros cristianos galileos estaban influidos por el entorno religioso/filosófico gentil.

La influencia no judía en Pablo es plausible: el Apóstol procedía de Tarso, escribió y habló en griego, y utilizó algunos tópicos retóricos griegos en sus cartas. El discurso que los Hechos atribuyen a Pablo en el Areópago[33] ateniense está dirigido a los filósofos epicúreos y estoicos (17,17-31), y está compuesto con términos que reflejan un conocimiento popular de la filosofía y religión paganas. Pero el contexto indica que Pablo se adaptaba a un medio ateniense con el fin de hacer proselitismo, de modo que su discurso no nos proporciona pruebas de una influencia importante en su pensamiento. De hecho existen sólo unos pocos testimonios dispersos de ideas religiosas paganas en las cartas de ese hombre que se calificaba a sí mismo como «hebreo e hijo de hebreos». Tal como veremos en la sección siguiente, existe una mayor posibilidad de influencia filosófica.

Los intentos de ver en el retrato de Jesús por parte de los evangelistas una influencia de la ideología pagana del «hombre divino» son muy controvertidos[34]. La idea de que la cristología primitiva cristiana

33. Sea o no histórico el retrato de Pablo en esta escena, los Hechos muestran cómo se pensaba o imaginaba a Pablo varias décadas después.

34. Se ha cuestionado incluso el que los «hombres divinos» fueran una categoría bien definida. Cf. D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as a Miracle Worker* (SBLDS 1),

(que saludaba a Jesús como «Señor» e «Hijo de Dios») procedía de la helenización de los recuerdos sobre Jesús bajo la influencia del politeísmo pagano estuvo bastante extendida en otros tiempos, pero hoy es sólo el punto de vista de una minoría. La imagen joánica de un mundo dividido entre los hijos de la luz y los de las tinieblas, que en otros tiempos se pensó que procedía de un lenguaje derivado de fuentes religiosas no judías, se encuentra en los manuscritos del Mar Muerto. Brevemente: los estudiosos no han demostrado que la *religión* pagana haya moldeado de un modo dominante la teología o la cristología del NT.

Entonces, ¿por qué los que desean estudiar el NT deben familiarizarse con el mundo religioso (y filosófico) pagano? Porque el entorno y la disposición mental de las gentes que recibían el mensaje neotestamentario deben ser tenidos en cuenta. Por ejemplo, los oyentes con un trasfondo politeísta pudieron haber comprendido la predicación sobre el «Hijo de Dios» como si se tratara de un dios griego que engendra a otro dios. El sincretismo estaba entonces muy de moda, y sería muy sorprendente que el evangelio cristiano no hubiera sido mezclado por alguno de los catecúmenos con sus propias ideas preconcebidas, como lo hizo por ejemplo Simón Mago en Hch 8,9-24. Otros que oían la predicación cristiana pudieron haber situado el mensaje de Jesús, o de Pablo, dentro de algunas de las filosofías para ellos familiares, fuera éste o no el pensamiento de los misioneros. Otros, además, pudieron haber considerado ridículo el mensaje que se les predicaba cuando lo comparaban con sus propias ideas filosóficas más profundas. Con toda seguridad, Pablo no pensó de sí mismo que era un misionero de la filosofía (1Co 1,22-25; 2,1-2), independientemente del grado en el que estuviera influido por las técnicas retóricas de los filósofos. Pero para algunos de los que le oían y observaban su modo de vida pudo aparecer como un filósofo cínico. Para dar pleno sentido a estas posibilidades vamos a ofrecer en esta sección un panorama de conjunto de las religiones no judías, y luego, en la siguiente, de los sistemas filosóficos grecorromanos.

Los dioses y diosas de la mitología clásica. Al igual que la cultura griega fue un factor más fuerte en el mundo del NT que la romana, el tono dominante en la religión grecorromana era griego. En esta época, sin embargo, el culto a las divinidades griegas y romanas se había amalgamado y el híbrido resultante había difuminado los rasgos peculiares

Scholars, Missoula, 1972; C. R., Holladay, *THEIOS ANER in Hellenistic Judaism* (SBLDS 40), Scholars, Missoula, 1972, y el cap. de A. Pilgaard en P. Borgen *et al.* (eds.), *The New Testament and Hellenistic Judaism*, University Press, Aarhus, 1995, 101-122.

de las dos religiones que habían existido en la antigüedad. Las divinidades griegas Zeus, Hera, Atenea, Afrodita, Hermes y Ártemis habían quedado identificadas con las romanas Júpiter, Juno, Minerva, Venus, Mercurio[35] y Diana. Existían templos, sacerdocios y fiestas dedicadas al dios o la diosa patrona de una ciudad o región; los foros de las ciudades estaban salpicados de estatuas de las divinidades, y la mitología popular se centraba en sus intervenciones[36]. Augusto promovió las ceremonias tradicionales en honor de los dioses. Aunque los autores de comedias habían satirizado los pecadillos sexuales de estas divinidades, el pasaje de Hch 19,23-40 (en el que Pablo ofende a los seguidores de la Ártemis/Diana de los efesios) muestra cuán peligroso podría ser el furor exaltado en defensa de los cultos oficiales. Para muchos, sin embargo, este culto oficial de las antiguas divinidades no se traducía en una devoción religiosa genuina. De ahí la desmitologización de las divinidades por parte de los filósofos (por ejemplo la identificación estoica de Zeus con el *Lógos* o Razón que penetra todo el universo), el atractivo de nuevas religiones orientales y el de las religiones de misterios, la importancia de los oráculos proféticos y la difusión de la magia (amuletos, encantamientos, fórmulas) y de la astrología[37].

Culto al emperador. En el culto oficial hubo también cambios en el siglo I d.C. Particularmente en el Oriente, que tenía una larga histo-

35. De la combinación Hermes-Mercurio se desarrolló luego la figura de Hermes Trismégistos («El tres veces grande»). El mensajero de los dioses se convirtió así en la corporeización llena de sabiduría de la palabra divina (*lógos*) redentora. Sobre él se desarrolló una literatura importante, como atestigua el *Corpus Hermeticum*. Éste consiste en tratados filosóficos y religiosos en griego (de los siglos II al V d.C.) que muestran algunas semejanzas de ideas y expresiones con Pablo y Juan. Algunos ven en el hermetismo una combinación de gnosticismo pagano (cf. pp. 151-152) con la filosofía griega. Para los intereses comparativos el tratado más importante es el *Poimandres*, que parece reflejar el contexto de una comunidad cultual. Los estudiosos están divididos sobre el sentido de la influencia, pero lo más probable es que tanto el *Corpus Hermeticum* como el NT se hayan visto influidos independientemente por un medio común.

36. Esta disposición postura mental se manifiesta en Hch 14,11-18, donde las multitudes en Listra piensan que Bernabé y Pablo son Hermes y Zeus, descendidos desde el cielo entre ellos.

37. El judaísmo fue influenciado tanto por la magia como por la astrología. En los papiros mágicos de época romana había una considerable proporción de material judío (formas hebreas de los nombres de Dios y transcripción de frases hebreas). En Qumrán se han encontrado horóscopos basados en la astrología, y en sinagogas de época posterior al NT se han hallado signos del zodíaco como motivos ornamentales. M. Smith, *Jesús el mago*, Martínez Roca, Barcelona, 1988, pretende equiparar los milagros de Jesús a las prácticas mágicas. Aunque no aceptamos esa ecuación (cf. Meier, *Marginal*, II 538-552), los que escuchaban cosas de él lo situaron seguramente en esa categoría (nótese el interés por el cristianismo de Simón Mago, Hch 8,18-19, y el intento de los exorcistas judíos de invocar el nombre de Jesús, Hch 19,13).

ria de deificación de los gobernantes, había una tendencia a considerar al emperador como persona divina y a concederle un lugar en el panteón[38]. Augusto, aclamado como un dios, rechazó la deificación durante su vida, pero fue considerado una divinidad tras su muerte. Calígula deseó que se le honrara con estatuas como a un dios, y Nerón se consideró a sí mismo un ser divino. Domiciano insistió en que se le concedieran honores divinos y su autodefinición como «Dios y Señor» explica probablemente el odio hacia el poder romano, como usurpador de lo que pertenece a Dios, que muestra el *Apocalipsis*. Plinio el Joven (hacia el 110) hizo de la disposición a ofrecer sacrificios a la imagen del Emperador una prueba para determinar quiénes eran o no cristianos.

Las religiones de misterios[39] tenían acciones y ceremonias secretas gracias a las cuales los iniciados podían llegar a participar en la vida inmortal de los dioses. Los iniciados pertenecían a todas las clases sociales y estaban unidos en una fraternidad perpetua. Algunos estudiosos han visto en este hecho la fuente del uso paulino de *mystérion* referido a Cristo (1Co 15,51; Rm 11,25; 16,25; Col 1,26-27), pero esta utilización refleja un trasfondo semítico, es decir, una decisión secreta de la corte que rodea a la divinidad[40]. Una relación más plausible con el cristianismo sería el que los misioneros, que predicaban la victoria sobre la muerte por la crucifixión y la muerte de Jesús, tuvieran que competir con esos cultos y mitos (diferentes de región en región) que ofrecían la salvación sin discutir la moralidad social o personal.

El más famoso de los cultos mistéricos griegos, los *Misterios de Eleusis*, honraban a Deméter (Ceres), la diosa protectora de la agricultura. Cuando su hija Perséfone fue arrastrada por Hades al mundo subterráneo, Deméter, airada, no permitió que la tierra produjera frutos. Como solución de compromiso Perséfone habría de permanecer durante cuatro meses en el mundo inferior (el tiempo en el que la semilla está oculta en la tierra), pero los otros ocho (cuando crece la simiente) habría de estar con su madre. En Eleusis, justo al oeste de Atenas, se celebraban una ceremonia y ritos anuales secretos que prometían la vida eterna a los iniciados.

38. D. L. Jones ofrece una buena visión de conjunto en «Christianity and the Roman Imperial Cult», en ANRW II 23, 2, cols. 1023-1054; cf. también ABD V 806-809.

39. Cf. M. W. Meyer (ed.), *The Ancient Mysteries: A Source Book*, Harper & Row, San Francisco, 1987.

40. Cf. R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament* (Facet Biblical Series 21), Fortress, Philadelphia, 1968. Cf. H. Rahner, en J. Campbell (ed.), *Pagan and Christian Mysteries*, Harper, New York, 1963, 148-178.

Había otros cultos centrados en el dios del vino, *Dioniso* (Baco), hijo de Zeus y de Semele, salvado de la aniquilación según diversas formas de la leyenda. Por medio de una ceremonia y la ingesta de bebidas, los participantes (entre los que abundaban las mujeres) quedaban fuera de sí, y en este estado extático tenían contacto con el dios, quien les ofrecía el don de la vida. Eurípides (siglo V a.C.) nos presenta un vívido relato de un éxtasis orgiástico en su tragedia *Las Bacantes*. En el 186, a causa del escándalo de las Bacanales en Roma, el Senado tuvo que tomar medidas correctoras.

Religiones orientales. El culto egipcio de Isis se extendió mucho por el Imperio, particularmente entre las mujeres. Después de que su consorte Osiris fuera desmembrado, la diosa, que buscaba sus restos con insistencia, logró por sus artes mágicas devolverle la vida, por lo que Osiris se convirtió en la divinidad del mundo subterráneo[41]. El mito estaba relacionado con la inundación anual del Nilo que traía la fertilidad. Hubo acciones por parte de las autoridades contra el culto de Isis en Roma antes de que recibiera el reconocimiento oficial en tiempos de Calígula. Apuleyo, un autor latino del siglo II d.C., nos describe en sus *Metamorfosis* (*El asno de oro*[42]) el rito mistérico por el cual el iniciado volvía a emprender el viaje de Osiris hasta la muerte, asegurándose así la vida tras su fallecimiento. En otros casos Isis, como figura de la Sabiduría, era honrada como la dueña omnisciente del universo.

Un motivo similar, en la forma de una divinidad que muere y resucita, aparece en la historia de *Adonis*, el amado de Afrodita. Adonis murió tras el ataque de un jabalí, y la anémona, que florece en primavera, brotó de su sangre. La pena de la diosa conmovió a los dioses del mundo subterráneo, quienes permitieron que Adonis pasara seis meses en la tierra con Afrodita. Este mito, basado en el ciclo del ocaso de la naturaleza en invierno y su resurrección en primavera, era de origen fenicio y se celebraba con una festividad anual. *Atis*, relacionado con la diosa madre Cibeles, era también en origen una divinidad de la vegetación. Pero su muerte era resultado de una autocastración, y los ritos relacionados con este mito tenían un carácter orgiástico (a los romanos no les estaba permitido participar en ellos). Semejantemente el culto de los *Cabiros*, originalmente divinidades frigias, tenía ritos fálicos. En ocasiones se mezclaban con aspectos del culto a Dioniso e incluso con el del emperador.

41. En algunas formas del culto Osiris era reemplazado por la divinidad sincrética Serapis.

42. Véase la traducción castellana en la Colección de Clásicos Gredos. En inglés, cf. P. G. Walsh, *Apuleius, «The Golden Ass»*, Clarendon, Oxford, 1994.

El culto de Mitra, restringido a los varones, fue llevado a todas partes por los soldados persas y romanos. El mitraísmo hundía sus raíces en el panteón persa zoroástrico, y presentaba un mediador entre los humanos y el dios de la luz (Ahura Mazda). El lugar de culto era normalmente una cueva/santuario (mitreo), en el centro de la cual había una estatua de Mitra degollando a un toro. De las heridas del animal nacían espigas de trigo. El simbolismo general era la superación del mal y la conducción a la vida del iniciado, que se sumergía en ese baño de sangre.

III. SISTEMAS FILOSÓFICOS GRECORROMANOS. FILÓN. EL GNOSTICISMO

Aunque el término «filosofía» sólo aparece una vez en el NT (Col 2,8), los sistemas filosóficos grecorromanos y sus combinaciones con motivos religiosos judíos y paganos merecen también nuestra atención. De modos diversos tales sistemas consideran el origen, lugar y destino de los seres humanos en relación con el cosmos, a la vez que la función de una supuesta fuerza conductora universal. A veces se acercaban mucho más al monoteísmo que cualquiera de las religiones paganas, manteniendo a menudo un exigente código de conducta, más rígido que el de la mayoría de las religiones. Aunque trataré de cada sistema individualmente, el interés de las gentes era a menudo ecléctico, pues escogían elementos atractivos de los diferentes sistemas.

Platonismo. La filosofía formulada por Platón (427-347 a.C.) en sus Diálogos, en los cuales Sócrates era el interlocutor principal, había declinado como tal en la época del NT, pero había influido a otros sistemas filosóficos (y habría de ejercer enorme influjo en los Padres de la Iglesia). Su doctrina más importante era que en este mundo los seres humanos sólo ven las sombras insustanciales proyectadas por otro mundo de realidades en el que existen la verdad perfecta y la belleza. Para cumplir con su destino el ser humano debe escapar del mundo material y caminar hacia su verdadero hogar en el otro mundo. Algunos estudiosos encuentran una influencia platónica (directa o a través del judaísmo helenístico) en el contraste del Cuarto evangelio entre el mundo de arriba y el de abajo, y en su concepción de Jesús como descendiendo de arriba para ofrecer las verdaderas realidades (cf. Jn 1,9; 3,31; 4,23). En la polémica pagana contra el cristianismo la aceptación, alegre y bien dispuesta, por parte de Sócrates de una muerte impuesta, contrastaba con el modo con el que Jesús se había enfrentado a su propia muerte. Los paganos manifestaban su sorna y sus burlas

ante la pintura de un Jesús postrado en tierra, ante su alma entristecida hasta la muerte y su súplica al Padre de que apartara de él aquel cáliz (Mc 14,33-36).

Cínicos. Este sistema procede de otro discípulo de Sócrates, pero en desacuerdo con Platón, a saber, Antístenes, el ateniense, una figura ensombrecida por la de su más famoso discípulo Diógenes de Sínope (hacia 412-323 a.C.). El sistema cínico se caracterizaba más por la ética que por el pensamiento abstracto, especialmente por su interés en la frugalidad y en una vuelta a la naturaleza, rechazando (a veces satíricamente) las convenciones artificiales. Los cínicos no mostraban ningún interés en hablar sobre Dios o los dioses. Los cínicos ambulantes hicieron suyo el método socrático de formular preguntas, pero en vez de dirigírselas a colegas o discípulos se iban a las calles, al pueblo ordinario, y le planteaban sus candentes cuestiones. Practicaban en particular la *diatriba*, que no es un ataque devastador contra el adversario, sino un discurso pedagógico caracterizado por un estilo conversacional, cuestiones retóricas, paradojas, apóstrofes, etc. (Algunos eruditos sostienen ahora que el esquema completo de la diatriba, consistente en tesis, demostración por antítesis y ejemplos, y la respuesta a las objeciones, se desarrollaba en clase y no en los discursos públicos.) Los esquemas de la diatriba aparecen en Séneca, Epicteto y Plutarco, y se han detectado también en Pablo[43], por ejemplo en la serie de cuestiones de Rm 3,1-9.27-31 y en la secuencia de «¿No sabéis...?» unida a máximas en 1Co 6. Algunos estudiosos apelan a los dichos de Q compartidos por Mt y Lc y pretenden clasificar a Jesús como un predicador cínico[44], punto de vista que discutiremos en el Apéndice I. Ahora bien, la escatología apocalíptica, que caracteriza tanto a Jesús como a Pablo, no en-

43. La tesis doctoral de R Bultmann, de 1910, fue sobre la diatriba estoico-cínica en Pablo. Aunque esta opinión es mayoritaria, K P. Donfried ha formulado algunas importantes reservas en «False Presuppositions in the Study of Romans», en CBQ, 36 (1974), 332 355, reimpreso en TRD, 102-125 Siguiendo a algunos autores clásicos, este investigador se pregunta si existe un género literario distinto conocido como «diatriba», puesto que muchos de sus rasgos se encuentran en el diálogo filosófico en general. Cuestiona, además, esta tesis afirmando que Pablo utiliza un formato de diálogo ya estereotipado, lo que hace que el material de la diatriba sea inútil para determinar la situación histórica de la comunidad destinataria

44 Así Downing (1992), B. L. Mack (*The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, Harper, San Francisco, 1993), cf. la crítica a Mack de Ph Perkins en *Christian Century*, 110 (1993), 749-751, quien señala acertadamente que tal pintura saca a Jesús del contexto judío bien conocido de su época, lo que es improbable. Igualmente A Denaux en su reseña de Vaage, *Galilean*, en JBL, 115 (1996), 136-138. Sobre las peligrosas reconstrucciones basadas en Q, cf. Cap 6 y C. M. Tuckett, «A Cynic Q?», en *Biblica*, 70 (1989), 349-376.

caja dentro del pensamiento cínico. Algunos creen que la «falsa enseñanza» denostada en las Pastorales es el cinismo.

Epicúreos. Otra tradición filosófica procede de Epicuro (342-270 a.C.). En el lenguaje ordinario un epicúreo es el que se entrega al placer sensual, en especial la comida y el vino; en la antigüedad es también posible que haya sido ésta la evaluación popular de la doctrina epicúrea. Sin embargo, Epicuro era una persona virtuosa y respetable. Desestimó los mitos y el pensamiento abstracto, y apeló a las gentes ordinarias haciendo de la sensación la norma de la verdad: los sentimientos y la percepción sensorial son verdaderos. Su filosofía iba dirigida a liberar a las gentes de temores y supersticiones. No hay necesidad de religión, puesto que los acontecimientos están determinados por el movimiento de los átomos; los dioses nada tienen que ver con la existencia humana; la muerte es el final de todo y no existe la resurrección. Los conventículos de epicúreos se unían por lazos de amistad y por el cuidado de unos por los otros. Este sistema tuvo éxito entre las clases educadas, por ejemplo los poetas romanos Lucrecio (95-51 a.C.) y Horacio (65-8 a.C.). No es sorprendente que en Hch 17,18.32 se incluya a los epicúreos entre los que se mofan de Pablo cuando éste habla de las exigencias divinas y de la resurrección de los muertos[45]. El pensamiento epicúreo puede explicar por qué Pablo dice que la predicación de Cristo crucificado es locura para los griegos (1Co 1,23).

Estoicismo. Este sistema filosófico procede de un contemporáneo de Epicuro, el chipriota Zenón de Elea (333-264 a.C.), quien impartía sus lecciones en un galería porticada con columnas (gr. *stoa*), en Atenas. Zenón se había formado con un filósofo cínico de quien tomó su máxima de que la virtud es el único bien. El estoicismo consideraba al universo como un organismo único, cuya energía procedía de su propia alma (el «alma del mundo»), el *lógos* o razón divina que guía todas las cosas. No existe el mundo separado de las ideas como en la filosofía de Platón. Si una persona, como parte del universo, vive de acuerdo con la razón conductora, la ley natural, puede permanecer tranquila frente a la adversidad. Las afecciones y las pasiones son consideradas estados patológicos, de los que uno debe liberarse. De este modo el estoicismo era un sistema de pensamiento que desarrolló valores morales y la conquista del yo. Ahora bien, el hincapié en la razón divina, de tono casi monoteísta, se acomodó a las diversas mitologías al hacer de los dioses símbolos del gobierno de la naturaleza. Un himno famo-

45. Cuando Pablo dice: «Si los muertos no resucitan, "Comamos y bebamos, pues mañana moriremos"» (1Co 15,32) está citando a Is 22,13, pero sus frases pueden ser también un eco de un motivo epicúreo muy extendido.

so del estoico Cleantes (siglo III a.C.)[46] alaba a Zeus por encima de todos los dioses: de él procede el mundo; sus leyes gobiernan todo, y es el rey de todo y para siempre. Esta composición podría referirse perfectamente al Dios de Israel. Los estoicos defendían el determinismo respecto a todo lo que sucede y consideraban a la astrología y la ciencia natural como instrumentos que descubren un plan ya fijado que habrá de culminar en una conflagración purificatoria universal antes de que comience un nuevo ciclo de edades del mundo. Hubo diversos estadios cronológicos en la historia del estoicismo, por ejemplo la Estoa media, en la cual se produjo un creciente aprecio por los antiguos sistemas de Platón, Filón y Aristóteles. En la época cristiana el estoicismo tardío llegó a ser la filosofía dominante, con pensadores como Séneca (contemporáneo de Pablo), Epicteto y Marco Aurelio. Hch 17,25.28 presenta a Pablo evocando algunas máximas estoicas, y el texto de Flp 4,11 «He aprendido a estar contento con mi situación» se aproxima al pensamiento estoico (cf. también 1Co 4,11-13). Algunos defienden que el uso paulino de la diatriba es más cercano al modelo estoico (Epicteto) que al cínico. Sin embargo, en 1Co 6,12 Pablo parece contradecir una máxima estoica, y en Rm 1,19.23 el argumento paulino de que los ídolos distorsionan el conocimiento de Dios revelado a todos se opone a la idea estoica de que tales artefactos reflejan la aspiración humana hacia lo divino*.

Sofistas. Aunque había filósofos sofistas no existió una filosofía sofística. Los sofistas eran maestros cuya profesión consistía en ir de ciudad en ciudad impartiendo clases por unos honorarios. Los más famosos entre los antiguos fueron Protágoras (480-411 a.C.), quien enseñó que la virtud es una conducta de vida eficiente, y Gorgias (483-376 a.C.) quien enseñó el arte del discurso efectivo y bello, aunque desesperaba de poder conseguir un conocimiento positivo. Los sofistas hacían hincapié en el éxito material, y eran capaces de ofrecer argumentos en pro de cualquier opinión, fuera o no verdadera (de donde procede el tono peyorativo de «sofista»). Durante el Imperio romano hubo una Segunda sofística, que se interesó sobre todo por la práctica de la retórica, un elemento importante de la educación superior[47]. Algunos ven en la insistencia de Pablo en Corinto de que él predicaba el evangelio sin exigir pago alguno (2Co 11,7-10) un contraste implícito con la práctica de los sofistas en la ciudad.

46. Texto en *Himnos Homéricos* (Colecc. Gredos) o en Barret, *Background*, 67.
* A. J. Malherbe, NInterpB, 19-20.
47. G. Anderson, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Routledge, London, 1993, ve trazas más numerosas de influencia estoica.

Otros dos ámbitos del trasfondo religioso que deben conocer los lectores del NT representan una combinación de motivos judíos y paganos: los escritos de Filón de Alejandría y el gnosticismo.

Filón (hacia 20 a.C.-50 d.C.) procedía de una familia judía rica y helenizada de Alejandría. Su educación le proporcionó un excelente dominio de la lengua, la filosofía, el teatro y la poesía griegas, y fue uno de los dirigentes de la numerosa comunidad judía de aquella ciudad. Aunque no tenía un conocimiento de las Escrituras tan detallado como el de los rabinos y no supiera hebreo, era un observante cuidadoso de las prácticas judías, conocía los LXX y estaba bien preparado para traducir sus tradiciones religiosas a un lenguaje que pudiera ser entendido por un mundo helenizado. Filón, en sus numerosos escritos, trató de cuestiones políticas, exculpó a sus connacionales judíos de las calumnias, defendió que el judaísmo era una religión con un legado respetable y describió la vida de los esenios. Más importante para nuestro propósito es el intento de Filón de compaginar la filosofía con los principios bíblicos, ya directamente o bien a través de la interpretación alegórica de la Biblia (especialmente el Génesis)[48]. La especulaciones numerológicas de aristotélicos y pitagóricos le eran familiares, pero su sistema era ante todo platónico (especialmente a la manera de algunas formas del platonismo medio tardío) y estoico. Filón explicaba el descenso del alma en el cuerpo en términos platónicos, y aunque relacionaba la ley de Moisés con la idea estoica del orden racional de la naturaleza, rechazaba el determinismo estoico defendiendo la libertad. Es cuestión debatida si Filón influyó o no el pensamiento neotestamentario. Las ideas medioplatónicas que se descubren en Hb se parecen a las de Filón, pero ambos escritos pueden reflejar independientemente un medio helenístico judío (o incluso alejandrino). Algunos han visto un paralelismo entre el uso joánico del *Lógos* (la Palabra-Verbo), por medio del cual todo ha sido creado, con la utilización filoniana del *lógos* como la actividad mental de Dios durante el acto de la creación y como la radiación del Dios único que relaciona a la divinidad con los seres humanos[49]. Un vez más, sin embargo, es probable que tanto el *lógos* filoniano como el de Juan se hallen relacionados independientemente con la Sabiduría personificada de la literatura sapiencial judía veterotestamentaria.

48. Aunque la exégesis alegórica es más concorde con sus tendencias filosóficas, Filón interpretó también literalmente las Escrituras, y probablemente las comentó en sus homilías ante los asistentes a la sinagoga judía de Alejandría.

49. R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man* (SNTSMS 21), University Press, Cambridge, 1973, admite la influencia de Filón en Juan; la rechaza R. M. Wilson, ExpTim, 65 (1953/1954), 47-49.

El gnosticismo (del gr. *gnôsis*, «conocimiento») es un término difícil de definir. Se utiliza para describir un sistema de pensamiento religioso compuesto a menudo de elementos judíos y cristianos preconizado por ciertos grupos religiosos del Imperio romano oriental (Siria, Babilonia, Egipto). Nuestra información sobre él proviene de fuentes diversas. Los Padres de la Iglesia escribieron sobre estos grupos, explicando los sistemas gnósticos a la vez que polemizaban contra ellos[50]. En 1945, en Nag Hammadi, una población situada a unos 450 km al sur de El Cairo, en Egipto, se hizo un descubrimiento importante: 13 códices coptos (que contienen unos 50 tratados) enterrados hacia el 400 d.C. y procedentes al parecer de un monasterio (¿Chenoboskión?) infiltrado por los gnósticos. Muchos de esos tratados son traducciones de textos compuestos en griego en el siglo II d.C. Elementos gnósticos se hallan también en la literatura de los maniqueos (siglos IV al X d.C.) y de los mandeos (aún existentes en Irak).

La atracción del gnosticismo radicaba en sus respuestas a importantes cuestiones: de dónde venimos; hacia dónde vamos; cómo llegamos allí. A pesar de las muchas diferencias entre los gnósticos es una tesis relativamente común del gnosticismo el que las almas humanas, o principios espirituales, no son de este mundo material (descrito a menudo como malo e ignorante)[51], y el que la salvación sólo se consigue aceptando la revelación de que tales principios pertenecen al reino celestial de la luz (el *Pleroma*, «plenitud»), donde existe una jerarquía de emanaciones procedentes del verdadero Dios. El ascenso a ese reino se consigue a veces a través del bautismo, en otras gracias a complicados ritos (que a menudo incluyen la unción), y en otros casos mediante la reflexión filosófica. Algunos grupos gnósticos tenían su propia jerarquía y virtualmente constituían una iglesia paralela[52].

Los orígenes del gnosticismo son controvertidos: una helenización del cristianismo, o del judaísmo y de sus tradiciones sobre la Sabiduría; un derivado de los mitos iranios, o una combinación de la filosofía griega con la mitología del Cercano Oriente; o una radical novedad nacida de la experiencia del mundo como un lugar ajeno. Los gnósti-

50. Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* (hacia el 180) es el primer ejemplo.

51. La explicación usual es que un principio malo retiene las partículas de luz en este mundo como en una trampa, o que hubo un lapso en el ámbito de lo divino por el cual la Sabiduría femenina generó un ser defectuoso, que es el creador de este mundo según el AT.

52. Algunos investigadores feministas han mantenido que las funciones eclesiásticas y teológicas concedidas por los gnósticos a las mujeres eran más positivas que las asignadas por la «gran Iglesia». D. L. Hoffmann, *The Status of Women and Gnosticism in Irenaeus and Tertullian*, Mellen, New York, 1995, defiende firmemente lo contrario.

cos utilizan nombres semíticos para designar las emanaciones divinas, pero aparecen también denominaciones de dioses paganos como Set. Muchos autores gnósticos pensaron que Jesús había traído la revelación que les permitía retornar al mundo divino. Existen, sin embargo, corrientes gnósticas cuya imaginería parece estar enraizada en un judaísmo sincrético, de tal modo que su cristianización tiene todas las apariencias de ser una evolución secundaria. Se han señalado semejanzas entre el Evangelio de Juan y el gnosticismo, por ejemplo el motivo joánico de no pertenecer a este mundo (17,16) y el concepto de vida eterna consistente en el conocimiento (17,3). Ahora bien, la idea de que Juan fue muy influido por el gnosticismo se enfrenta a la objeción de que todos los testimonios sobre un gnosticismo desarrollado son *posteriores* a la composición del evangelio de Juan. Es más probable que el pensamiento gnóstico en relación con Juan represente una interpretación exagerada de este evangelio. Es posible también que los «anticristos» que abandonaron la comunidad joánica (1Jn 2,18-19) se hicieran gnósticos y llevaran el evangelio a ese ambiente.

BIBLIOGRAFÍA

(Véase también la *Bibliografía* del Cap. 4, puesto que muchos libros allí recogidos tratan del trasfondo religioso y político.)

Documentación y trasfondo en general

Barrett, C. K., *New Testament Background, Select Documents* (ed. rev.), SPCK, London, 1987.
Boring, M. E. *et al.*, *Hellenistic Commentary to the New Testament,* Nashville, 1995. Casi 1.000 textos judíos y no judíos dispuestos según los pasajes pertinentes del NT.
Cartlidge, D. R.-D. L. Dungan, *Documents for the Study of the Gospels* (ed. rev. y aumentada), A/F, Minneapolis, 1994.
Crossan, J. D., *Sayings Parallels,* Fortress, Philadelphia, 1986. Dispuestos según los dichos de Jesús en los evangelios.
Deissmann, A., *Light from the Ancient East. The New Testament illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World,* Baker, Grand Rapids, 1978. Reimp. de [4]1927. Un clásico.
Funk, R. W. (ed.), *New Gospel Parallels*, Polebridge, Sonoma, CA, ed. rev., 1990.
Murphy, F. J., *The Religious World of Jesus,* Abingdon, Nashville, 1991.
New Documents Illustrating Early Christianity (publicación anual con traducción al inglés de documentos griegos).
Winter, B. W.-A. D. Clarke, *Ancient Literary Setting,* vol. I de TBAFC.

Mundo religioso judío

Beall, T. S., *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (SNTSMS *58)*, Cambridge University Press, 1988.
Holladay, C. R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, Scholars, Chico, CA-Atlanta, 4 vols., 1983-1996.
Mason, S., *Flavius Josephus and the Pharisees,* Brill, Leiden, 1991.
Neusner, J., *Judaism in the Beginnings of Christianity,* Fortress, Philadelphia, 1984.
Saldarini, A. J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society,* Glazier, Wilmington, 1988.
Sanders, E. P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah,* SCM, London, 1990.
Sanders, E. P., *Judaism. Practice and Belief 63BCE-66CE,* Trinity, Philadelphia, 1992.
Sanders, E. P. *et al.* (eds.), *Jewish and Christian Self Definition, Vol. Two, Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period,* Fortress, Philadelphia, 1981.
Schüssler Fiorenza, E. (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity,* Notre Dame University, 1976.
Stemberger, G., *Jewish Contemporaries of Jesus, Pharisees, Sadducees, Essenes,* A/F, Minneapolis, 1995.
Stone, M. E. (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (Compendium Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, 2.2), Fortress, Philadelphia, 1984.
Urbach, E. E., *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, Harvard University, Cambridge, MA, 2 vols., 1979.

Manuscritos del Mar Muerto (Qumrán)

Cross, F. M., Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modem Biblical Studies* (ed. rev.), A/F, Minneapolis, 1995.
Fitzmyer, J. A., *The Dead Sea Scrolls, Major Publications and Tools for Study* (SBLRBS 20), Scholars, Atlanta, 1990.
Fitzmyer, J. A., *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls,* Paulist, New York, 1992. Muy útil para corregir las estupideces sensacionalistas sobre estos manuscritos.
Fitzmyer, J. A., «The Dead Sea Scrolls and Early Christianity», en TD, 42 (1995), 303-319.
García Martínez, F., *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, [5]2000. La mejor colección hasta 1996.
García Martínez, F.-J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid, [2]1997.
García Martínez, F.-D. W. Parry, *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah, 1970-1995,* Brill, Leiden, 1996.
Jongeling, B., *A Classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah, 1958-1969,* Brill, Leiden, 1971.
H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid, 1996.
Trebolle Barrera, J. (coord.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1999.

VanderKam, J. C., *The Dead Sea Scrolls Today,* Eerdmans, Grand Rapids, 1994.
Vermes, G., *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin, London, [4]1995. Útil manual; pero sólo numera de cinco en cinco líneas, con lo que es difícil hallar algunas referencias.
The Complete Dead Sea Scrolls in English, Allen Lane/Penguin, New York, 1997.

Mundo religioso y filosófico grecorromano (aparte del judaísmo)

Bell, I. H., *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt,* Liverpool Univ., 1953.
Benko, S., *Pagan Rome and the Early Christians,* Bloomington, Indiana University, 1984.
Burkert, W., *Greek Religion,* Harvard, Cambridge, MA, 1985.
Downing, F. G., *Cynics and Christian Origins,* Clark, Edinburgh, 1992.
Finegan, J., *Myth & Mystery, An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World,* Baker, Grand Rapids, 1989.
Grant, F. C. (ed.), *Hellenistic Religions, The Age of Syncretism,* Liberal Arts, New York, 1953. Traduce textos referidos a religiones, cultos y filósofos.
Grant, F. C., *Ancient Roman Religion,* Liberal Arts, New York, 1957. Traducción de textos.
Koester, H., *Introduction to the New Testament* 1, de Gruyter, New York, 1995. Muy completa.
Long, A. A., *Hellenistic Philosophy,* Duckworth, London, 1986.
Malherbe, A. J., «The Cultural Context of the New Testament, The Greco-Roman World», en NInterpB 8, 12-26.
Malherbe, A. J., *Paul and the Popular Philosophies,* Augsburg, Minneapolis, 1989.
Roetzel, C. J., *The World That Shaped the New Testament,* Knox, Atlanta, 1985.
Rose, H. R., *Religion in Greece and Rome,* Harper & Row, New York, 1959. Un clásico.

Filón de Alejandría

Loeb Classical Library, 10 vols. Texto griego y trad. inglesa.
Yonge, C. D., *The Works of Philo* (nueva ed.), Hendrickson, Peabody, MA, 1993. Versión inglesa de la obra completa de Filón en un volumen.
Barraclough, R., «Philo's Politics», en ANRW II, 21,1 (1984), 417-553.
Borgen, P., «Philo of Alexandria: A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II», en ANRW I, 21,1 (1984), 98-154.
Borgen, P., «Philo of Alexandria», en ABD 5, 333-342.
Borgen, P., «Philo's Writings», en *Philo, John and Paul,* Scholars, Atlanta, 1987, 7-16.
Goodenough, E. R., *An Introduction to Philo Judaeus*, University Press of America, Lanham, MD, 1986. Reimp. de [2]1962.
Mendelson, A., *Philo's Jewish Identity,* Scholars, Atlanta, 1988.

Radice, R.-D. T. Runia, *Philo of Alexandria, An Annotated Bibliography, 1937- 1986* (Supplements to VC 8), Brill, Leiden, 1988.
Sandmel, S., *Philo of Alexandria,* Oxford University Press, 1979.
Terian, A., «Had the Works of Philo Been Newly Discovered», en BA, 57 (1994), 86-97.
Wolfson, H. A., *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism,* Harvard, Cambridge, MA, 2 vols., 1947. Un clásico.

Gnosticismo

Foerster, W., *Gnosis*, Clarendon, Oxford, 2 vols., 1972-1974. Traducción de textos y de testimonios patrísticos selectos.
Layton, B., *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, Garden City, NY, 1987. Traducción de una selección de textos patrísticos, textos de Nag Hammadi y otros textos, con una contextualización muy útil.
Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos* (Clásicos Gredos), Madrid, 2 vols., 1981.
Piñero, A.-J. Monserrat-F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, Trotta, Madrid, 3 vols., 1998-2000. Traducción del corpus completo, con introducción, notas e índices.
Robinson, J. M., *The Nag Hammadi Library*, Harper & Row, San Francisco, [3]1988. Traducción al inglés del corpus completo.
Evans, C. A. *et al.*, *Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index,* Brill, Leiden, 1993.
Franzmann, M., *Jesus in the Nag Hammadi Writings,* Clark, Edinburgh, 1996.
Hedrick, C. W.-R. Hodgson, *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity,* Hendrickson, Peabody, MA, 1986.
Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Beacon, Boston, 1963 (*La religión gnóstica*, Siruela, Madrid, 2000). Un clásico.
Logan, A. H. B., *Gnostic Truth and Christian Heresy,* Clark, Edinburgh, 1995.
Logan, A. H. B.-A. J. M. Wedderburn, *The New Testament and Gnosis* (Hom. a R. M. Wilson), Clark, Edinburgh, 1983.
MacRae, G. W., *Studies in the New Testament and Gnosticism,* Glazier, Wilmington, 1987.
Pagels, E. H., *The Gnostic Gospels,* Random House, New York, 1979 (*Los evangelios gnósticos*, Grijalbo, Barcelona, 1996).
Perkins, P., *The Gnostic Dialogue, The Early Church and the Crisis of Gnosticism,* Paulist, New York, 1980.
Perkins, P., *Gnosticism and the New Testament,* A/F, Minneapolis, 1993.
Rudolph, K., *Gnosis, The Nature and History of Gnosticism,* Harper & Row, San Francisco, 1983.
Rudolph, K., «Gnosticism», en ABD 2, 1033-1040.
Scholer, D. M. (ed.), *Nag Hammadi Bibliography, 1970-1994,* Brill, Leiden, 1996.
Scholer, D. M., *Studies in Early Christianity 5. Gnosticism in the Early Church,* Garland, New York, 1993.
Wilson, R. M., *Gnosis and the New Testament,* Fortress, Philadelphia, 1968.
Yamauchi, E., *Pre-Christian Gnosticism*, Eerdmans, Grand Rapids, [2]1983.

II

LOS EVANGELIOS Y OBRAS CONEXAS

Evangelios en general, evangelios sinópticos en particular
Evangelio según Marcos
Evangelio según Mateo
Evangelio según Lucas
Los Hechos de los apóstoles
Evangelio según Juan
Primera epístola (carta) de Juan
Segunda epístola (carta) de Juan
Tercera epístola (carta) de Juan

Capítulo 6

EVANGELIOS EN GENERAL, EVANGELIOS SINÓPTICOS EN PARTICULAR

Este capítulo aborda dos problemas relacionados entre sí. Hay un serio debate hasta qué punto el género «evangelio» es único y propio del cristianismo o más bien una modificación del esquema judío de la «vida de los profetas» o de las biografías paganas[1]. La respuesta depende en parte de la relación de los evangelios con Jesús: ¿procede el evangelio canónico más antiguo de los recuerdos de lo que Jesús hizo y dijo durante su vida, o es en su mayor parte una creación imaginativa que retroproyecta a la vida de aquél creencias que pertenecen al período postpascual? Las tres primeras subdivisiones de este capítulo tratarán de cuestiones generales sobre los evangelios: *Utilización del vocablo «evangelio»*, *Origen del género evangélico* y *Tres estadios en la formación de los evangelios*.

Además de la visión general hay varias cuestiones sobre los evangelios sinópticos en particular. Los estrechos paralelos entre esos tres escritos sugieren que uno copia de otro, pero ¿en qué dirección? ¿Fue Marcos el primer evangelio, de modo que Mateo y Lucas se apoyaron en él? O ¿es Marcos un digesto de Mateo y de Lucas? ¿Fueron compuestos Mateo y Lucas de modo independiente, o el autor de Lucas copió de Mateo (a la vez que de Marcos)? Dos subdivisiones finales tratarán del *problema sinóptico* y de la *existencia de «Q»*.

1. El debate se centra en los evangelios sinópticos, puesto que el ala más radical de la investigación no considera a Jn un evangelio en el sentido en el que lo son los otros tres (cf. pp. 477-481).

I. USO DE LA PALABRA «EVANGELIO»

En época del NT el vocablo griego *euaggélion* («buena nueva o noticia») no se refería a un libro o a un escrito, sino a una proclamación o mensaje. Esto es comprensible considerando el trasfondo de este término. El griego no cristiano empleaba palabras relacionadas con ésta para indicar las buenas noticias, especialmente las nuevas de una victoria militar. En el culto al emperador el nacimiento y la presencia de éste eran una buena nueva para el mundo romano. Vocablos vinculados con *euaggélion* traducen en los LXX palabras relacionadas con el hebreo *bsr,* que tiene un campo semántico similar, «proclamar buenas nuevas», especialmente las de una victoria de Israel o de Dios.

Los estudiosos discuten si Jesús mismo utilizó el vocablo «evangelio» para describir su proclamación del Reino. Ciertamente lo hicieron sus seguidores, haciendo especial hincapié en que esa buena nueva se refería a lo que Dios había hecho en Jesús. En Rm 1,3-4 Pablo describe el evangelio en términos probablemente conocidos para los romanos; éste comprende la doble identidad de Jesús, a saber, de la estirpe de David según la carne, e hijo de Dios designado en poder, según el Espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos. Comúnmente, sin embargo, el núcleo del evangelio está centrado para Pablo en los sufrimientos/muerte/resurrección de Jesús, en su poder para justificar al pecador y en último término para salvarlo (Rm 1,16).

Mc 1,1 abre su relato con las siguientes palabras: «Comienzo del evangelio de Jesucristo». La buena nueva de lo que Dios ha hecho, otrora proclamada a Israel, va a ser ahora manifestada en y por Jesucristo a todas las naciones (13,10). Este anuncio significa que el reino o reinado de Dios se ha hecho presente en un Jesús que perdona los pecados, cura a los enfermos, da de comer a los hambrientos, resucita a los muertos, detiene las tormentas..., un reino/reinado proclamado en su enseñanza y en sus parábolas que intentan mostrar los obstáculos humanos y eliminarlos. Jesús es un rey a quien Dios ha hecho triunfar incluso sobre los enemigos que lo crucificaron. Aunque Mt y Lc no comiencen del mismo modo que Mc, su evangelio básico tiene una apariencia muy similar. Mt presenta a Jesús proclamando el evangelio del Reino (4,23; 9,35; 24,14), y Lc utiliza la forma verbal *euaggelízein* («proclamar la buena nueva») para describir su actividad (8,1; 16,16). Puesto que ambos escritos comienzan con dos capítulos sobre la infancia de Jesús, su versión de la buena nueva contiene también la concepción y el nacimiento maravillosos de aquél (p. ej. Lc 2,10). Aunque Jn afirma de Jesús algo similar a lo de los Sinópticos, en su obra no aparece ni *euaggélion* ni la forma verbal. En 1Jn 1,5; 3,11, sin embargo, se

utiliza un término relacionado, *aggelía* («mensaje»), quizá la designación joánica de lo que conocemos como «Evangelio según Juan».

El siglo II nos proporciona ya testimonios de que *euaggélion* era empleado para referirse a los escritos cristianos[2]. La pluralidad de evangelios escritos exigía utilizar designaciones diferenciadoras, de modo que a finales del siglo II se colocaron títulos al principio de los evangelios canónicos conforme al esquema «evangelio según...». (Para el debate sobre el número de evangelios auténticos, cf. pp. 56-58.) La existencia de otros evangelios además de los canónicos es una cuestión complicada por cuestiones terminológicas: *a*) Pocos, relativamente, de los escritos no canónicos se titulan a sí mismos «evangelios». Por ejemplo, el *Protoevangelio de Santiago*, la mayor parte de la colección de Nag Hammadi y lo que conservamos del *Evangelio de Pedro* no se describen a sí mismos como «evangelio». *b*) Este título ha sido utilizado para referirse a obras no canónicas independientemente de su autodesignación. El empleo es a veces neutro y su intención es simplemente designar una obra sobre Jesús, como distinta a las epístolas, apocalipsis, etc. A veces el uso es tendencioso, y manifiesta la pretensión de exigir para una obra no canónica el mismo rango que para las canónicas. En la antigüedad ésta pudo ser la aspiración de los que la Gran Iglesia tildaba de herejes; hoy día, a veces, es ésta también la práctica de algunos estudiosos revisionistas que intentan desposeer al canon de su aureola de sagrado. Como ejemplo de esta amplitud de uso, R. J. Miller, bajo el título *Los evangelios completos**, ha editado el texto de diecisiete obras (además de algunos «dichos» sueltos): los cuatro evangelios canónicos; dos reconstrucciones completamente hipotéticas (la colección de «signos» de Jn y la fuente Q, derivada de Mt y Lc), cuatro fragmentos papiráceos sin título propio; dos obras sobre la infancia de Jesús que no se designan a sí mismas como evangelios[3], y el *Evangelio secreto de Marcos*, calificado por Clemente de Alejandría como forma amplificada de Marcos.

A causa de estas complicaciones terminológicas puede ser útil mantener bien distintas dos categorías: el «material sobre Jesús» (relatos de la infancia y de la pasión, colecciones de milagros, discursos atribuidos al Señor resucitado), sin discutir si fueron o no denominados «evange-

2. En la *Didaché* 15,3-4, 2Clem 8,5 y MartPol 4,1 se dice que tales o cuales enseñanzas se encuentran o no en «el evangelio». H. Koester, en NTS, 35 (1989), 361-381, afirma que el origen de tal uso se remonta a Marción, quien protestaba contra tradiciones orales a las que la Iglesia atribuía autoridad apostólica.

* *The Complete Gospels*, Polebridge, Sonoma, 1992.

3. Un título secundario llama «evangelio» al *Evangelio de Tomás*, pero tanto éste como el *Evangelio de María* sólo hablan de «proclamación de la buena nueva».

lios» en la antigüedad o si deben serlo hoy día, y los «evangelios», es decir, narraciones completas tales como las cuatro obras canónicas (que cubren al menos un trozo del ministerio público de Jesús, su pasión y resurrección, y que combinan milagros con dichos)[4]. Quiero poner de relieve que esta distinción es meramente pragmática, útil para el tratamiento que sigue del género «evangelio» como narraciones amplias, y no un juicio previo sobre el valor o la antigüedad del «material sobre Jesús».

II. ORIGEN DEL GÉNERO «EVANGELIO»

¿Cómo surgió la idea de escribir evangelios? ¿Tuvo su origen en el AT? ¿Fue una imitación de un género literario grecorromano? ¿Fue una creación única de Marcos, lo que implica que Mt, Lc y Jn copiaron esta idea? O ¿fue más bien un desarrollo natural a partir de la predicación cristiana primitiva de modo que la idea básica pudo ser premarcana y estar bastante extendida? Los estudiosos han tendido a defender con exclusividad una de estas perspectivas[5]. Permítaseme exponer algunos elementos que contribuyen a las varias soluciones, manteniendo abierta la posibilidad de combinar algunos de ellos.

1. *Origen veterotestamentario y evolución judía derivada del AT*

Swartley, en *Israel's Scripture,* sostiene que la estructura de los evangelios sinópticos fue dictada por las narraciones del AT que describen la acción de Dios con Israel. En el libro de Jeremías encontramos el entorno del profeta, la fecha (1,1-3) y un relato de su vocación (1,4-10, que incluye una referencia a los planes de Dios antes de su nacimiento); también, una narración de sus palabras o discursos y de sus acciones proféticas (especialmente sus hechos y palabras en el ámbito del Templo, cap. 7), las advertencias sobre la inminente desgracia que cae-

4. No se ha conservado entre los apócrifos de los primeros siglos ningún evangelio completo. Algunos afirman que quizá lo fuera el *Evangelio secreto de Marcos,* puesto que era una forma amplificada de Mc. Sin embargo, sólo poseemos dos pequeños pasajes, por lo que no es seguro hasta qué punto la obra completa era verdaderamente distinta de Mc. Del *Evangelio de Pedro* (EvPe) se nos ha conservado sólo un relato de la pasión y de la resurrección. Orígenes conoció un evangelio petrino que contenía la infancia (BDM 2, 1337). Si es éste la misma obra que la anterior, el EvPe era un evangelio completo.

5. Reservamos en general el Cap. 11 para la discusión de otras hipótesis propias del estudio de Jn.

rá sobre Jerusalén y una suerte de historia de su pasión (caps. 26; 37-38). Aunque la proporción de los discursos oraculares del profeta es mucho mayor que la de las palabras de Jesús en los evangelios canónicos, el libro de Jeremías ilustra cómo se aglutinan en una obra muchos elementos unidos también en los evangelios. En el siglo I d.C. hallamos una obra judía, *Vidas de los profetas*[6], que cuenta unos pocos o muchos detalles sobre varios profetas: por ejemplo su nacimiento, milagros, hechos interesantes, muerte y lugar de su tumba. Esta obra, escrita probablemente en griego, refleja la influencia de las antiguas biografías que mencionaremos a continuación (los lectores deben tener cuidado de no pensar en las modernas biografías).

2. *Origen en la imitación de biografías seculares*

Entre la abundante literatura grecorromana de los siglos inmediatamente anteriores y posteriores a Cristo existían varios tipos de biografías, por ejemplo las *Vidas* de griegos y romanos famosos de Plutarco, las *Vidas de los Césares*, de Suetonio, las *Vidas de los antiguos filósofos*, de Diógenes Laercio, la *Vida de Apolonio de Tiana*[7], de Filóstrato. Estas obras, propuestas como contrapartidas de los evangelios, tienen tonalidades divergentes.

En primer lugar, los estudiosos hablan a veces de las «aretalogías» como género biográfico especial, en el que un hombre divino (gr. *theîos anér*) obra milagros gracias a sus dones preternaturales. A pesar de la apelación a Filóstrato, no queda claro que existiera en la antigüedad tal género definido, y muchos de los paralelos son posteriores a Mc. Segundo: Shuler, *Genre*, señala la «biografía laudatoria», cuyo interés primario era mostrar la grandeza del biografiado. Especialmente en el caso de los filósofos se hacía gran hincapié en sus enseñanzas y se idealizaban los aspectos más nobles de sus vidas con el propósito de acrecentar el aprecio por ellos y su imitación. Sin embargo, para aislar tal subgénero hay que pasar por alto las divergencias entre estas biografías laudatorias, por lo que su definibilidad es incierta. Tercero: Talbert, *What*, menciona como precedentes los retratos de «inmortales» y «eter-

6. Las *Vidas* (OTP 2, 385-399; vers esp. en AAT III) tienen una historia complicada, que incluye probablemente algunas adiciones cristianas.

7. Podríamos incluir también los *Memorabilia* de Jenofonte sobre Sócrates y los elementos biográficos sobre este personaje en los *Diálogos* de Platón. Cf. el estudio de Votaw, *Gospels*, 30-62. (En parte, la propuesta de paralelismos con las biografías era una reacción a la tesis de que los evangelios son un tipo de literatura popular distinto de la clásica) Votaw, Talbert, Burridge y Stanton (para Mt) son los principales representantes de la consideración de los evangelios como biografías

nos». Los humanos (a veces engendrados por los dioses) pueden transformarse en inmortales tras su muerte, mientras que los eternos eran seres divinos que descendían a la tierra, vivían como humanos y luego ascendían de nuevo al cielo. Este autor mantiene que Mt, Mc y Lc presentan a Jesús como un «inmortal», mientras que Jn lo pinta como «eterno»..., comparación que necesita serias matizaciones[8].

De hecho, existen considerables diferencias entre las biografías grecorromanas y los evangelios. Éstas son, especialmente, el carácter anónimo de estos últimos, su interés por lo teológico y su propósito misionero[9], su eclesiología anticipada, su composición a partir de una tradición comunitaria, y el hecho de servir como lectura en el culto litúrgico. Mc, en especial, difiere del esquema de la biografía que pretende siempre enaltecer el nacimiento y los primeros años inusuales del héroe y su triunfo..., o si era objeto de un trato injusto, su ausencia de temor y su noble aceptación de él. De cualquier modo, estas divergencias entre los evangelios y las biografías grecorromanas son observables desde el punto de vista de la crítica y tienen en cuenta lo que los evangelistas probablemente pretendieron. Es verosímil que muchos de los lectores/oyentes del siglo I, para quienes eran familiares las biografías grecorromanas, no hubieran sido tan precisos y hubieran tenido a los evangelios por vidas de Cristo, en especial Mt y Lc, que comienzan con los relatos de la infancia.

3. *Evangelios y creatividad*

Si Mc fue el primer evangelio, ¿fue esta obra una creación única de su autor? A pesar de las propuestas reseñadas en los párrafos precedentes, existe en verdad algo único en los evangelios. Incluso aunque la idea de escribir un relato de la vida de Jesús haya sido catalizada por la existencia de las vidas de los profetas, filósofos famosos y figuras de trascendencia mundial, lo que se narra sobre Jesús no está gobernado por el simple deseo de proporcionar información (aunque existe algo

8 Los evangelios sinópticos no presentan a Jesús simplemente como un mortal que consigue la inmortalidad como recompensa; su resurrección confirma más bien lo que él era ya antes de morir. Jn no presenta a un «eterno» descendiendo a la tierra y viviendo como un humano, sino a la palabra divina *que se hizo* carne y que permanece como tal. Aune, «Problem», hace una extensa crítica de Talbert.

9 Se podría argumentar que los evangelios son cristología en forma narrativa, y Tolbert, en *Sowing*, apunta hacia similitudes con las antiguas novelas. Stanton, «Matthew», objeta que, aunque se dan algunas convenciones literarias similares, las novelas están concebidas para proporcionar entretenimiento e interés, objetivos que apenas se dan en los evangelios.

de esto en Lc 1,3-4, el evangelio más cercano de los cuatro a la biografía grecorromana) y fomentar la emulación. Como vimos antes al tratar de la palabra *euaggélion*, existe en ella el sentido de que lo narrado requiere una respuesta de fe y aporta la salvación. La afirmación de intenciones de Jn en 20,31 conviene en grado considerable a todos los evangelios: «Estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo en él tengáis vida en su nombre». La aparición del término *euaggélion* en Pablo con un contenido que expresa un propósito semejante (Rm 1,1-4; 1Co 15,1-8; cf. 1Co 11,23-26) significa que Marcos no fue ciertamente el primero en reunir material sobre Jesús con propósitos salvíficos, incluso aunque sea la suya la primera narración completa que ha llegado hasta nosotros.

¿Cuanto ingenio y habilidad se requería para componer una narración evangélica sobre Jesús que fuera completa? La respuesta depende en parte de la historicidad de lo narrado: ¿es la mayor parte ficción, o la mayor parte realidad? (Trataré brevemente de la investigación sobre el Jesús histórico en el Apéndice I, que desarrollará muchas observaciones de este párrafo.) Por un lado, una variedad de estudiosos consideran ficción mucho de lo narrado por Marcos. Para algunos la historia de la pasión es ficticia, y en amplios pasajes está compuesta a partir de reflexiones sobre textos del AT. Para algunos Jesús fue sólo un maestro de sabiduría, y las narraciones sobre sus milagros y su resurrección son creaciones propagandísticas con el fin de hacer de él una figura competitiva con otros taumaturgos. Para otros Jesús fue un mago que sanaba por medios variados, y su enseñanza sapiencial fue una creación ficticia para hacerlo respetable. Si algo de esto fuera verdad, se habría requerido mucha creatividad para pasar de lo que Jesús fue de hecho a la imagen de él totalmente diferente, pero plausible, dibujada en los evangelios. (En el Apéndice I veremos de todos modos cuán débiles son las pruebas sobre las que se basan muchas de estas opiniones.) Por otro lado, un número mayor de estudiosos consideran que gran parte de lo narrado por Marcos son hechos reales. Suponer que Jesús fue bautizado por Juan y que proclamó la venida del reino de Dios —tanto con sus dichos como por sus parábolas que cuestionaban las actitudes bien atrincheradas del pueblo o por medio de la curación de los enfermos y la expulsión de los que él consideraba demonios—, suponer que suscitó la antipatía de los dirigentes judíos al poner en práctica una libertad soberana respecto a la Ley, al afirmar que hablaba en nombre de Dios con una actitud considerada como arrogante, y al cuestionar la administración del Templo con acciones y advertencias..., implica que Jesús mismo habría proporcionado esa clase de material

que desembocó al final en los evangelios, independientemente del grado en el que ese material se desarrollara durante las décadas que lo separaron de los evangelistas[10].

4. *Retratos de Jesús*

Sin embargo, incluso en el último supuesto, la composición de los evangelios requería una selección del material sobre Jesús. Por ello es útil considerar como distintos tres tipos de retratos del Nazareno: el Jesús de hecho, el Jesús histórico y el Jesús de los evangelios. Un retrato del *Jesús de hecho* implicaría todo lo que nos puede interesar sobre él[11]: fecha exacta de su nacimiento y muerte, detalles reveladores sobre su familia y parientes, cómo se llevaba con ellos y cómo creció, cómo y dónde ejerció su oficio antes de su vida pública, qué aspecto tenía, cuáles eran sus preferencias respecto a la comida y la bebida, si se ponía o no enfermo de vez en cuando, qué humor tenía y si los habitantes de Nazaret lo consideraban su amigo o hasta qué punto lo apreciaban, etc. Nada de esos detalles hallamos en los evangelios, y esta ausencia es la razón por la cual muchos investigadores rehúsan calificar a los evangelios de biografías o vidas de Jesús. Caer en la cuenta de estas deficiencias es importante para los lectores, quienes de lo contrario podrían aproximarse a los evangelios del mismo modo que lo hacen a la vida de un moderno y famoso personaje, sin mostrar sensibilidad alguna respecto a la selección que hacen los evangelios según sus tendencias.

El retrato del *Jesús histórico* es una reconstrucción erudita basada en una lectura bajo la superficie de los evangelios que los despoja de todas las interpretaciones, amplificaciones y desarrollos que pudieron

10 Hay un esbozo somero de la actividad de Jesús en los discursos de los Hechos, por ejemplo en 2,22-24, y especialmente en 10,37-41. aquélla comenzó en Galilea, después de haber sido bautizado por Juan y cuando Jesús fue ungido con Espíritu Santo y poder, recorrió el país de los judíos y Jerusalén haciendo el bien y curando a los oprimidos por el demonio, lo colgaron de un madero, pero Dios lo resucitó al tercer día, y fue visto por testigos elegido por Dios, que comieron y bebieron con él. C. H. Dodd (ExpTim, 43 [1931/1932], 396-400) sugirió que éste fue el esquema común de la predicación al que luego dieron cuerpo los evangelios. Es mucho más probable que éste sea un esquema destilado a partir del propio evangelio de Lucas, que éste tomó de Marcos y que insertó en los discursos de los Hechos. Aunque estos sermones contienen material sobre Jesús, el orden Galilea-Jerusalén refleja probablemente la simplificación marcana Según la mayoría, Jn no depende de Mc, y aunque su evangelio comienza con el bautismo de Juan y contiene palabras y hechos de Jesús, no hay un movimiento lento de Galilea hacia Jerusalén, sino frecuentes idas y venidas.

11. Todas las biografías han de ser selectivas, pero me refiero aquí a lo que da vitalidad y color a las vidas de las figuras del pasado de modo que resulten comprensibles y surja de ellas su personalidad

haber tenido lugar en los treinta a setenta años que separaron el ministerio público y la muerte de Jesús de los evangelios escritos. La validez de ese constructo depende de los criterios empleados por los investigadores. El reconocimiento detallado de que las narraciones evangélicas reflejan una evolución que va más allá del lapso de la vida de Jesús fue defendida ardientemente por vez primera en los dos siglos pasados por escépticos deseosos de poner en cuestión la teología cristiana tradicional. Por ello, la primera «búsqueda» del Jesús histórico tenía un tono de descubrimiento como si el Cristo de la fe tuviera poco que ver con el Jesús de la historia. Incluso hoy día los que dirigen el denominado «Seminario sobre Jesús» («The Jesus Seminar»: Apéndice I) han afirmado públicamente su intención de liberar al Nazareno de la proclamación eclesial sobre él. De hecho, sin embargo, como ilustra Meier en *Marginal*, la investigación del Jesús histórico, aunque nunca puede ser puramente objetiva, no tiene por qué verse distorsionada por tales prejuicios. Dada nuestra moderna curiosidad, esta investigación es ciertamente inevitable, justificable e incluso útil, matices que algunos que critican los excesos del «Seminario sobre Jesús» (p. ej. L. T. Johnson) no parecen haber tenido en cuenta suficientemente. Sin embargo, es necesario ser precavido en tal investigación. El retrato del Jesús histórico es un constructo basado en unos testimonios limitados y pensado para generar una visión de lo mínimo sobre lo que científicamente se pueda estar de acuerdo. Todo lo más puede darnos una pequeña fracción del detalle y colorido del Jesús de hecho, y cambia constantemente a medida que el método científico se refina o revisa. Puesto que esta investigación elimina la apreciación cristológica de Jesús por parte de sus seguidores, la pintura bidimensional que de aquélla emerge carecerá singularmente de profundidad y espiritualidad, puesto que reflejará sólo lo que los investigadores quieran poner de relieve. La noción de que la fe cristiana ha de depender de las reconstrucciones históricas es un peligroso malentendido.

El *Jesús de los evangelios* se refiere al retrato dibujado por el evangelista. Procede de una disposición muy selectiva del material sobre Jesús con el fin de promover y fortalecer una fe que acerque a las personas más a Dios. El evangelista incluyó tan sólo información que servía a este propósito, y las necesidades del público destinatario afectaron tanto al contenido como a la presentación. Ésta es la razón por la que los evangelios compuestos por diferentes evangelistas para unos lectores diferentes en décadas diferentes han de divergir necesariamente entre sí.

Nótese que al conceder nombres a los tres retratos de Jesús he evitado hablar del «Jesús real», una designación que tiene connotacio-

nes tanto de verdad como de valor. La vida del Jesús real atrajo y convenció a discípulos que lo proclamaron luego por todo el mundo conocido. ¿En qué grado concuerdan los retratos del Jesús de hecho, del Jesús histórico y del evangélico con el Jesús «real» en este sentido? Muchos aspectos del Jesús de hecho no nos han sido transmitidos, y por ello son imposibles de saber. Funcionalmente, por tanto, este retrato de Jesús sólo puede ser parcialmente real para las generaciones siguientes. Por aquello que excluye, en especial lo de naturaleza religiosa y teológica, el dibujo del Jesús histórico (o mejor el «Jesús reconstruido») es el que más lejos está de ofrecernos el Jesús real. Como veremos en el Apéndice I, es difícil de ver cómo el Jesús histórico reconstruido por muchos investigadores pudo provocar esa entrega tan ardiente, hasta la muerte, que sabemos indujo Aquél en muchos de los que lo conocieron. Si se acepta que el retrato de los evangelios contiene una cantidad significativa de material sobre el Jesús de hecho y que su propósito misionero no era ajeno a aquél, en tal caso esos retratos se hallan tan cercanos al Jesús real como es posible. Como indicamos en el prefacio, esta *Introducción* pretende que el lector se familiarice con lo que existe de hecho en el NT. Por ello, se ocupará primariamente del Jesús de los evangelios. La siguiente sección trabaja con puntos de vista sostenidos por la mayoría de los estudiosos que caminan por una vía intermedia más que con los de los amantes de la alta especulación, y expondrá de una manera simplificada una teoría sobre los tres estadios que contribuyeron a la presentación evangélica de Jesús[12]. En lo que se refiere a la ayuda a los no especialistas para entender los evangelios es ésta la parte más importante del capítulo.

III. LOS TRES ESTADIOS DE LA FORMACIÓN DE LOS EVANGELIOS

1. *El ministerio público o la actividad de Jesús de Nazaret (primer tercio del siglo I d.C.)*

Jesús hizo cosas notables, proclamó oralmente su mensaje y se relacionó con otros (p. ej. con Juan Bautista y otras figuras religiosas judías).

12. La erudición crítica protestante desarrolló este esquema de los tres estadios analizando el efecto de las variaciones en el *Sitz im Leben* (el «contexto vital») de un pasaje, es decir, el contexto de éste en la vida de Jesús, el contexto en la vida de la Iglesia cuando se proclamaba en la predicación, y el contexto en el evangelio al que se incorporó. En un documento eclesiástico normativo para los católicos la Pontificia Comisión Bíblica propuso este esquema de los tres estadios como medio de explicación de que los evangelios no son una historia literal aunque sí contienen material histórico.

Jesús escogió compañeros que viajaron con él, vieron y oyeron lo que hizo y dijo. Sus recuerdos de tales dichos y hechos proporcionan el «material sobre Jesús» en bruto. Estos recuerdos eran ya selectivos, puesto que se concentraban en lo pertinente a la proclamación de Dios por parte de Jesús, y no en las muchas trivialidades de la existencia ordinaria (o elementos del «Jesús de hecho»). A nivel práctico es importante para los lectores modernos tener siempre presente que esos recuerdos se referían a lo que dijo e hizo un judío que vivió en Galilea y Jerusalén en la década de los años veinte del siglo I. La manera de hablar de Jesús, los problemas a los que se enfrentó, su vocabulario y sus perspectivas eran los propios de aquellos tiempos y lugares. Muchos errores al entender a Jesús y muchas aplicaciones falsas de su pensamiento proceden del hecho que los lectores de los evangelios sacan a Jesús de su espacio y tiempo y se imaginan que estaba tratando con cuestiones a las que nunca se enfrentó[13]. Puede darse una forma erudita de representar mal a Jesús imponiendo sobre él categorías que realmente no encajan con su persona, por ejemplo la de campesino[14], o la de luchador por la libertad.

2. *La predicación (apostólica) sobre Jesús (segundo tercio del siglo I d.C.)*

Los que habían visto y seguido a Jesús vieron confirmada su actitud de seguimiento por las apariciones tras la resurrección (1Co 15,5-7). Llegaron así a tener una fe plena en el Jesús resucitado como persona a través de la cual Dios había manifestado su amor salvífico final a Israel, y luego al mundo entero, una fe concretizada en títulos que expresaban su creencia (Mesías/Cristo, Señor, Salvador, Hijo de Dios, etc.). La fe postpascual iluminó los recuerdos de lo que habían visto y oído antes

13. Los cristianos, ya sean liberales o conservadores, cometen este error. Se preguntan si Jesús hubiera servido como soldado en una guerra moderna (p. ej. la del Vietnam), o cuántos sacramentos tenía en mente. La respuesta exacta a esas cuestiones es que un judío galileo no pudo haber conocido la existencia de Vietnam, o de una guerra mecanizada, y que ni siquiera había una palabra para «sacramento» en esa época. Lo que Jesús hizo y dijo tiene implicaciones para problemas posteriores, pero en la fe cristiana es el Espíritu Santo quien clarifica esas implicaciones por un proceso de traslado desde el tiempo de Jesús a nuestro tiempo. Cuando los documentos confesionales eclesiásticos hablan de las acciones de «Jesucristo» no están refiriéndose simplemente al Jesús de la vida pública, sino al Jesús dibujado por la predicación apostólica y la tradición posterior.

14. Criticado por Meier, *Marginal* I, 278-282: Jesús vivió en una sociedad agraria, pero su oficio era el de carpintero (Mc 6,3). Utilizando un paralelo moderno Meier sostiene que ese oficio tenía un estatus parecido al de un trabajador de clase media baja en el mundo occidental moderno. Cf. *supra* p. 122.

de la resurrección, por lo que proclamaron las obras y palabras de Jesús con mayor plenitud de significado. (Los lectores modernos, acostumbrados a los medios de comunicación que pretenden una información fáctica, sin implicaciones personales, necesitan caer en la cuenta de la atmósfera tan diferente de la predicación cristiana primitiva.) Hablamos de esos misioneros como «apostólicos» porque se vieron a sí mismos como enviados (gr. *apostéllein*) por el Jesús resucitado, y porque su predicación se describe a menudo como proclamación kerigmática (de *kérygma*), cuyo fin era atraer a otros a la fe. Finalmente el círculo de los predicadores misioneros se agrandó más allá de los compañeros de Jesús, y la experiencia de fe de los recién llegados, como Pablo, enriqueció lo ya recibido y proclamado.

Otro factor que ejerció su influencia en este estadio de desarrollo fue la necesaria adaptación de la predicación a unos oyentes nuevos. Jesús fue un judío galileo del primer tercio del siglo I que hablaba arameo, pero a mediados de esa centuria su evangelio estaba siendo predicado a judíos habitantes de grandes ciudades y a paganos en griego, una lengua que él no hablaba normalmente, si es que la usó alguna vez. Este cambio de lengua implicaba una traducción en el más amplio sentido de la palabra, es decir, una remodelación del vocabulario y esquemas del lenguaje que hiciera inteligible el mensaje a los nuevos oyentes. Esta nueva fraseología (que ha dejado trazas visibles en los evangelios escritos) afectó a temas incidentales. Por ejemplo, en Lc 5,19 se menciona un tipo de teja familiar a los lectores griegos en contraste con el tipo de techado palestino, a través del cual abrieron un agujero, del que habla Mc 2,4. Pero la diferente fraseología tuvo en algunos casos repercusiones teológicas, por ejemplo, la elección del griego *sôma*, «cuerpo» para uno de los componentes de la eucaristía en los Sinópticos y en 1Co 11,24 (como diverso de la traducción más literal, *sárks*, «carne», en Jn 6,51 e Ignacio, *Romanos* 7,3). Esta evolución en la tradición sobre Jesús iba promocionando el crecimiento de la teología cristiana.

A menudo utilizamos el término «predicación» como un comodín para este segundo estadio del desarrollo de los evangelios, aunque otros elementos formativos contribuyeron al producto final evangélico. Por ejemplo, la liturgia y el culto se convirtieron en parte de la vida cristiana, tal como vemos en las fórmulas bautismales y eucarísticas de los evangelios. La remodelación del material por la catequesis puede detectarse en Mt. Las controversias intracomunitarias proporcionaron cierta coloración, por ejemplo las luchas con los dirigentes judíos de las sinagogas (en Mt y Jn), o internamente contra algunos que exclamaban «Señor, Señor», en Mt 7,21 (¿contra entusiastas espiritualistas?).

3. *Los evangelios escritos (aproximadamente, último tercio del siglo I)*

Aunque hacia mediados del período anterior, cuando el material sobre Jesús era ya objeto de la predicación, debieron de aparecer algunas colecciones escritas (hoy perdidas), y aunque la predicación basada en la transmisión y desarrollo *oral* del material sobre Jesús continuó hasta bien entrado el siglo II[15], la época entre el 65 y el 100 fue el momento en el que se compusieron los cuatro evangelios canónicos. Respecto a los evangelistas, o autores/redactores de los evangelios, según tradiciones que proceden del siglo II reflejadas en los títulos antepuestos a los evangelios en esa centuria o incluso antes, dos de ellos fueron atribuidos a apóstoles (Mateo y Juan), y dos a varones apostólicos (es decir, compañeros de los apóstoles: Marcos [de Pedro] y Lucas [de Pablo]). Muchos estudiosos modernos, sin embargo, no creen que los evangelistas fueran testigos oculares del ministerio de Jesús. Esto representa seguramente un cambio de punto de vista[16], pero la negación del valor de la tradición quizás no sea tan absoluta como parece, puesto que quizá las tradiciones primitivas sobre la autoría no se referían siempre al evangelista que compuso el evangelio final. Las atribuciones antiguas pudieron referirse al personaje responsable de la tradición conservada o encapsulada en un evangelio en particular (es decir, a la *autoridad* tras el evangelio), o al que compuso una de las fuentes principales del evangelio. (Cf. pp. 292-293 para el problema de lo que Papías quiso decir cuando afirmó: «Mateo puso en orden los dichos [*lógia*] en hebreo [¿arameo?] de Jesús, y cada uno los interpretó/tradujo como pudo» [HE III 39,16].)

Caer en la cuenta de que los evangelistas no fueron testigos oculares del ministerio de Jesús es importante para comprender las diferencias entre los evangelios. Desde el punto de vista de otras épocas, cuando se pensaba que los evangelistas habían visto por sí mismos lo que relataban, era muy difícil explicar las diferencias entre sus evangelios. ¿Cómo pudo un testigo ocular (Juan) dar noticia de la purificación del Templo como ocurrida al comienzo del ministerio de Jesús y el testigo ocular Mateo (cap. 21) registrar ese mismo episodio durante el final de tal ministerio? Para reconciliarlos los intérpretes debían defender que la purificación del Templo ocurrió dos veces y que cada uno de los

15. Hacia el 115 Papías, obispo de Hierápolis, andaba buscando a los que habían convivido con la antigua generación apostólica o con sus inmediatos seguidores, informándose sobre la tradición oral independiente de los evangelios que él conocía (HE III 39,3-4).

16. Al menos sobre Mt y Jn. Lc 1,2-3 afirma claramente que el autor no es un testigo ocular, aunque se basa en ellos.

evangelistas escogió mencionar sólo una de ellas[17]. Sin embargo, si ninguno de los evangelistas fue un testigo ocular y cada uno de ellos había recibido un relato de la purificación del Templo a través de una fuente distinta, ninguno de los dos (o uno de ellos) pudo haber sabido cuándo ocurrió realmente durante la vida pública de Jesús. Más que depender de los recuerdos personales sobre lo ocurrido, cada evangelista dispuso el material que había recibido con el fin de pintar a un Jesús que respondiera a las necesidades espirituales de la comunidad destinataria de su evangelio. *Así pues, los evangelios han sido ordenados en un orden lógico, no necesariamente cronológico.* Los evangelistas se muestran así como autores que remodelan, desarrollan o pulen el material transmitido sobre Jesús, y como teólogos, orientando ese material hacia un fin determinado.

Los corolarios que se deducen de las reflexiones anteriores sobre la formación de los evangelios podrían ser los siguientes:

— Los evangelios no son anales al pie de la letra de la vida pública de Jesús. En su formación intervinieron décadas de desarrollo y adaptación de la tradición sobre aquél. ¿En qué grado? Esta cuestión ha de dilucidarse gracias al arduo trabajo de la investigación, que a menudo produce juicios que van desde la posibilidad a la probabilidad, pero raramente la certeza.

— La tesis que no presenta a los evangelios como historia literal es interpretada a veces como afirmación de que éstos no son relatos verdaderos sobre Jesús. La verdad, sin embargo, debe evaluarse de acuerdo con el fin pretendido. Puede estimarse que los evangelios no son verdaderos si su finalidad fuera ser un registro exacto o una biografía estricta. Pero si su propósito era conducir a los lectores/oyentes hacia la fe en Jesús que les abre el reino o el reinado de Dios, las adaptaciones no literales realizadas por esos escritos (añadiendo la dimensión de fe o ajustándose a unos nuevos lectores) lo fueron precisamente para facilitar este fin, lo que hace a los evangelios verdaderos.

— Para muchos tal perspectiva de la verdad de los evangelios no es

17. Podríamos presentar otros muchos ejemplos de improbables conciliaciones. Puesto que Mt tiene un Sermón de la montaña y Lucas otro similar, pero en la llanura (Mt 5,1; Lc 6,17), hubo de haber un llano al lado de la montaña. Puesto que Mt indica que el Padre nuestro fue enseñado en este sermón, y Lucas lo coloca más tarde, de camino hacia Jerusalén (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4), los discípulos debieron de olvidarlo, por lo que Jesús hubo de repetirlo. Mc 10,46 sitúa la curación del ciego después de que Jesús abandonara Jericó, mientras que Lc 18,35; 19,1 la ubica inmediatamente antes de la entrada. Quizás Jesús había dejado el emplazamiento de la Jericó veterotestamentaria y había entrado en la Jericó del NT (!).

satisfactoria, puesto que si ha habido evolución y adaptaciones, ¿cómo sabemos que los evangelios ofrecen una versión fiel del mensaje de Jesús? Los investigadores no pueden ser aquí guías fieles, puesto que están en desacuerdo sobre el monto de la adaptación, considerándola muy grande o muy pequeña. Ésta es una cuestión teológica y necesita una respuesta teológica. Los que creen en la inspiración mantendrán que el Espíritu Santo guió este proceso y garantiza que el producto final evangélico refleja la verdad para la cual Dios envió a Jesús.

— Se ha empleado mucho tiempo en la historia de la exégesis armonizando las diferencias entre los evangelios, no sólo en cuestiones menores, sino a gran escala, por ejemplo intentando componer una única narración secuencial a partir de narraciones muy diferentes sobre la infancia de Jesús de Mateo y Lucas, o a partir del relato de este último de las apariciones del Jesús resucitado en Jerusalén y del relato de Mateo de una aparición en una montaña de Galilea. Además de preguntarnos si es esto posible, debemos cuestionar si tal armonización no supone una distorsión. En una perspectiva de fe, la divina providencia proporcionó cuatro evangelios diferentes, no una versión armonizada. Y es a cada uno de los evangelios, cada cual con su diferente punto de vista, a los que debemos mirar. La armonización en vez de enriquecer puede empobrecer.

— En la última mitad del siglo XX el respeto por la individualidad de cada evangelio ha tenido su efecto en la liturgia y el ritual. Muchas iglesias han seguido la pauta de la reforma litúrgica de la Iglesia católica al introducir un leccionario de tres años, en el cual las lecturas dominicales del evangelio están tomadas el primer año de Mateo; el segundo, de Marcos; el tercero, de Lucas. En la iglesia católica este sistema ha reemplazado al leccionario anual, en el cual y sin ninguna razón teológica discernible las lecturas eran tomadas una semana de Mateo, otra de Lucas, etc. Un factor importante para emprender este cambio ha sido caer en la cuenta de que las perícopas evangélicas deben leerse secuencialmente dentro del mismo evangelio, si se desea hacer justicia a la orientación teológica dada a esos pasajes por cada evangelista individual. Por ejemplo, una parábola que aparece en los tres evangelios sinópticos puede tener diferentes significados dependiendo del contexto en el que cada evangelista la ha colocado.

IV. EL PROBLEMA SINÓPTICO

Se requiere un estadio ulterior en el desarrollo de los evangelios para explicar la interrelación de los tres primeros, llamados sinópticos por-

que se los puede «ver uno al lado del otro» (*sin-ópticamente*). Estos evangelios tienen tantísimo en común que en el tercer estadio descrito arriba debe haber habido alguna dependencia de uno o de dos respecto al otro, o de una fuente escrita común. Aunque se ha prestado mucha atención erudita, e incluso pasión, a este problema, muchos lectores del NT encuentran el tema muy complejo, irrelevante para sus intereses, e incluso aburrido..., hecho que me impulsa a ser sucinto en su tratamiento. Daré un amplia bibliografía, pero aviso a los principiantes que el tema tiende a generar complejidad, por lo que quizás deseen contentarse con las conclusiones más comunes que he señalado en cursiva más abajo (pp. 178, 179, 188).

Estadística y terminología: Mc tiene 661 versículos; Mt, 1.068, y Lc, 1.149[18]. El material marcano que se encuentra también en los otros dos evangelistas se llama de «triple tradición». Los aproximadamente 220-235 versículos (en todo o en parte) de material no marcano que Mt y Lc tienen en común se denominan de «doble tradición». En ambos casos mucho del orden en el que ese material común aparece y el vocabulario con el que está expresado son iguales, por lo que hay que postular una dependencia escrita más que oral[19]. Permítaseme presentar sencillamente una lista de las diferentes propuestas ofrecidas para explicar estas estadísticas, incluyendo en cada una de ellas los argumentos principales en pro o en contra. Finalmente deduciré algunos corolarios de la solución comúnmente aceptada.

1. *Soluciones que postulan uno o más protoevangelios*

Ha habido muchas propuestas (algunas con pocos seguidores hoy) que pretenden explicar la interrelación de los evangelios sinópticos postulando la existencia de un evangelio anterior a la composición de los

18. Datos tomados de Neirynck, NJBC 40, 5. Pocas perícopas marcanas no tienen paralelo en Lc o Mt.

19. Tuckett, ABD 6, 263-264, cita dos ejemplos de orden y vocabulario que exigen más que una dependencia oral. Tanto Mt 14,3-12 como Mc 6,17-29 detienen la narración del ministerio de Jesús después de su vuelta a Nazaret para relatar la muerte de Juan Bautista; los tres sinópticos presentan la misma frase interrumpida cuando Jesús habla al paralítico (Mt 9,6; Mc 2,10-11; Lc 5,24). El orden de Mc concuerda con el de Mt o el de Lc, o con el de ambos y, por el contrario, Mt y Lc nunca están de acuerdo entre sí contra el orden de Mc. (Para los siete casos que se han señalado de lo contrario, cf. Fitzmyer, *Luke* I, 68-69: de ellos cinco son ejemplos de dependencia de Q más bien que de Mc, y dos son muy dudosos.) Por sí mismo el criterio del acuerdo no probaría que Mc fue compuesto el primero y que los otros dos se inspiraron en él, sino sólo que Mc se halla de alguna manera entre Mt y Lc.

otros tres. En el siglo XVIII G. E. Lessing sugirió que los tres Sinópticos se basaban en un evangelio en arameo posteriormente perdido. Esta teoría fue desarrollada por J. Eichhorn, quien imaginó esa fuente como una vida completa de Cristo. Una variante de esta tesis ha sido revitalizada hoy por los que mantienen que los evangelios apócrifos son la fuente de los canónicos. (Trataremos luego del *Evangelio de Tomás* en relación con la fuente «Q».) M. Smith sostiene que el *Evangelio secreto de Marcos* (forma amplificada de Mc conocida por Clemente de Alejandría, compuesta, según muchos, a comienzos del siglo II) representa con más exactitud que los evangelios canónicos la fuente evangélica más antigua hoy detectable; y H. Koester mantiene que este *Marcos secreto* fue compuesto en realidad antes que el Mc canónico. El que todo lo que conocemos de ese evangelio conste sólo de dos pequeños fragmentos y que puedan explicarse como inspirados en los evangelios canónicos ha impedido una amplia acogida de estas aserciones[20]. Además del *Marcos secreto*, J. D. Crossan afirma la prioridad de una forma breve del *Evangelio de Pedro*, del cual tomaron sus historias de la pasión los cuatro evangelios canónicos. Ahora bien, la opinión de la mayoría es, también en este caso, que el EvPe depende de los canónicos[21].

En su búsqueda del protoevangelio por derroteros más tradicionales algunos invocan a Papías («Mateo puso en orden los dichos en hebreo [¿arameo?]»...: cf. p. 292), y sostienen que este personaje no hablaba del Mt que conocemos, sino de una colección anterior (designada a veces como M), en la que se inspiró Mc y también el Mt canónico (ya fuere directamente o a través de Mc). Supuestamente, esta colección hipotética contenía lo que no puede explicarse con facilidad haciendo derivar a Mc del Mt canónico, o viceversa[22]. Otros investigadores estiman necesaria una teoría de documentos múltiples más compleja, por ejemplo la fuente no era simplemente el M arameo, sino una traduc-

20. M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1973; también en HTR, 75 (1982), 449-461; H. Koester, en B. Corley (ed.), *Colloquy on New Testament Studies*, Mercer, Macon, GA, 1983; M. W. Meyer, *Semeia*, 49 (1990), 129-153; crítica: R. E. Brown, CBQ, 36 (1974), 466-485; F. Neirynck, *Evangelica II* (BETL 99), Leuven Univ., Leuven, 1991, 716-724.

21. J. D. Crossan, *Four Other Gospels*, Winston, Minneapolis, 1985; *The Cross That Spoke*, Harper & Row, San Francisco, 1988; *Semeia*, 49 (1990), 155-168; crítica: R. E. Brown, NTS, 33 (1987), 321-343; BDM 2, 1317-1349; F. Neirynck, *Evangelica II*, II 732-749; D. F. Wright, *Themelios*, 12 (1987), 56-60; A. Kirk, NTS, 40 (1994), 572-595.

22. Otras teorías sobre el protoevangelio son las que proponen un *Protomarcos* (C. Lachman; H. J. Holtzman), utilizado por Mt y Lc en vez del Mc canónico, o un *Protolucas* (B. H. Streeter), consistente en Q y otro material lucano, compuesto por Lc antes de que éste añadiera material influenciado por Mc.

ción al griego de M, además de una colección de dichos en arameo, también vertida al griego. Se postula igualmente la existencia de fuentes orales al lado de las escritas. En una sinopsis de los evangelios en tres volúmenes, en francés, publicada en la década de los 70, M.-É. Boismard y A. Lamouille detectan cuatro documentos fuente en los que se inspiraron los evangelistas sinópticos, pero no directamente sino a nivel preevangélico: Documento A, de origen palestino y judeocristiano, de hacia el 50; Documento B, una reinterpretación de A, para cristianos de la gentilidad, compuesta antes del 58; Documento C, una tradición independiente palestina en arameo, muy arcaica, quizás los recuerdos de Pedro, utilizada también por Jn; Documento Q, que contenía material común a Mt y Lc. Este tipo de teoría propone virtualmente una fuente nueva para resolver cada dificultad. No puede probarse que sea verdadera o falsa, pero muchos la encuentran demasiado complicada para servir de ayuda en el estudio ordinario de los evangelios. En su esfuerzo por explicar las diferencias y similitudes de los Sinópticos la mayoría de los estudiosos en general más que proponer la existencia de protoevangelios hoy perdidos, o apócrifos muy tempranos, se basan en las relaciones entre los evangelios que poseemos, es decir, soluciones de dependencia mutua. A ellas prestamos ahora nuestra atención.

2. *Soluciones en las que Mateo es el primer evangelio, usado luego por Lucas*

Esta hipótesis, que se retrotrae hasta Agustín en el siglo IV, es la explicación más antigua. Fue generalmente aceptada por los católicos hasta mediados del siglo XX, y tiene aún hoy abogados respetables (B. C. Butler; J. W. Deardorf; J. Wenham). En esta solución agustiniana el orden canónico es también el orden de dependencia: Mt fue compuesto el primero; Mc abrevió notablemente a Mt, luego vinieron Lc y Jn, y cada uno de ellos se inspiró en sus predecesores. En 1789 J. J. Griesbach propuso una teoría de dependencia, en la cual el orden era Mt, Lc, Mc[23]. El apoyo más firme de la prioridad mateana es que desde la antigüedad Mt fue considerado el primer evangelio. La mayor dificultad de cualquier hipótesis que otorga la prioridad a Mt es explicar la existencia de Mc. En la hipótesis agustiniana, ¿cuál fue la lógica de Mc al omitir tantísimo material del relato de Mt? La hipótesis de Griesbach intenta resolver esta dificultad colocando a Mc el último, y con-

23. No se expresó claramente sobre si Lc dependía o no de Mt, pero la hipótesis de Griesbach modificada, tal como se defiende hoy, supone tal dependencia. Sus fautores más importantes son W. R. Farmer, B. Orchard y D. L. Dungan.

siderándolo ante todo como un digesto que presenta componentes en los que están de acuerdo Lc y Mt. Sin embargo, ¡Mc omite la doble tradición en la que concuerdan Lc y Mt!

El mejor sustento de la tesis de que Lc utilizó a Mt se halla en los pasajes de triple tradición en los que Lc y Mt están de acuerdo en contra de Mc, es decir, las llamadas concordancias menores (*minor agreements*). Por ejemplo, cuando los judíos se burlan de Jesús, tanto Mt como Lc presentan con idénticas palabras una pregunta al Nazareno, ausente en Mc: «¿Quién es el que te ha golpeado?», pregunta que otorga pleno sentido a las dudas sobre el don de profecía de Jesús (Mt 26,68; Lc 22,64; Mc 14,65). Si Lc y Mt escribieron independientemente uno de otro, ¿pudo haber ocurrido tal acuerdo por pura coincidencia? ¿No es más plausible que Lc haya copiado la pregunta de Mt?[24]. Existen, sin embargo, argumentos importantes contra la dependencia de Lc respecto a Mt (cf. Fitzmyer, *Luke* I, 73-75). Cuando Lc y Mt presentan relatos casi contradictorios, ¿por qué no se esforzó Lc un poco para conciliar tal desacuerdo? Por ejemplo, la narración de la infancia en Lc no sólo difiere enormemente de Mt sino que en algunos detalles es virtualmente irreconciliable con él. Así respecto al hogar de José y María (en Belén, en Mt 2,11 [su casa]; en Nazaret, en Lc 2,7, sin casa en Belén); o respecto a los viajes después del nacimiento de Jesús (a Egipto, en Mt 2,14; a Jerusalén y Nazaret, en Lc 2,22.39). Otro caso: el relato lucano de la muerte de Judas en Hch 1,18-19 es casi irreconciliable con el de Mt 27,3-10. En lo que respecta al orden, si Lc utilizó a Mt, ¿por qué la colocación del material de Q en Lc difiere tan notablemente del de Mt? (a excepción de las palabras de Juan Bautista y la historia de la tentación: cf. la tabla 2, *infra*). El argumento resulta más constriñente si Lc utilizó también a Mc (tesis agustiniana), puesto que Lc sigue el orden de Mc estrechamente. Otro problema sería la ausencia en Lc de las adiciones de Mt a Mc, por ejemplo, Mt 3,14-15; 12,5-7; 16,17-19; 21,14-16; 26,52-54.

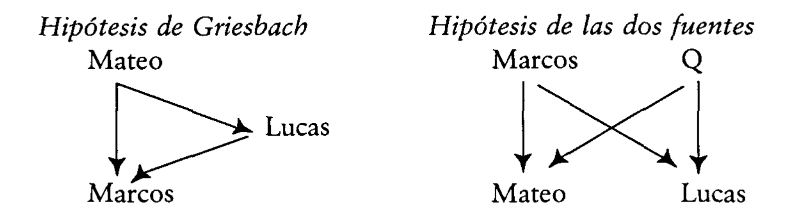
3. *Soluciones basadas en la prioridad de Marcos*

Mc fue compuesto el primero, y tanto Mt como Lc copiaron de él. Existe una variante de esta tesis que afirma además que Lc se inspiró

24. W. D. Davies y D. C. Allison, *Matthew*, 109-114, responden cuidadosamente a las objeciones contra Q por parte de Stoldt (*History*) planteadas sobre esta base; cf. también la n. 26, *infra*. Irónicamente las «concordancias menores» generan dificultades para el resto de la hipótesis de Griesbach. Por ejemplo, en el caso citado anteriormente sobre las burlas a Jesús, si Mc utilizó a Mt y a Lc, ¿por qué Mc omite la pregunta que traen los otros dos evangelios y que mejora el sentido?

también en Mt, pero esta variante tiene en su contra las dificultades mencionados en el párrafo anterior. Por tanto, *la tesis más común propone que Mt y Lc dependen de Mc y que escribieron independientemente el uno del otro.* Lo que los dos tienen en común y no han tomado de Mc (la doble tradición) se explica postulando la existencia de Q (una fuente reconstruida enteramente a partir de Mt y Lc sobre la que hablaremos en la sección siguiente). Esta tesis es conocida como «Teoría de las dos fuentes»[25].

Podemos compararla con la hipótesis de Griesbach del siguiente modo:



El argumento básico para postular la prioridad de Mc es que resuelve más problemas que ninguna otra teoría. Ofrece la mejor explicación de por qué Mt y Lc están de acuerdo tan a menudo con Mc en el orden de perícopas y vocabulario, y permite razonables suposiciones de por qué difieren de Mc cuando lo hacen cada uno por su cuenta. Por ejemplo, a ninguno de los otros dos evangelistas le gustan las redundancias de Mc, sus torpes expresiones griegas, su presentación incompleta de los discípulos y de María, y ciertos juicios embarazosos sobre Jesús. Cuando utilizan a Mc ambos expanden el relato marcano a la luz de la fe postpascual. El argumento básico contra la prioridad de Mc es el de las «concordancias menores» a las que aludimos antes al referirnos a la hipótesis de Griesbach. Se pueden ofrecer buenas explicaciones para algunas de ellos[26], pero otras son muy difíciles.

25. En realidad se postula también que Mt y Lc utilizan un material especial para muchos pasajes que sólo aparece en uno de los dos evangelios, es decir, una especie de tercera fuente. Pero ahora estamos tratando sólo de las soluciones propuestas para lo que los Sinópticos tienen en común.

26. Cf. Neirynck, *Minor Agreements* y «The Minor Agreements», en Piper, *Gospel*, 49-72. También T. A. Friedrichsen, en F. Neirynck (ed.), *L'Évangile de Luc* (ed. rev. BETL 32), Peeters, Leuven, 1989, 335-392; R. H. Stein, CBQ, 54 (1992), 482-502. Las omisiones presentan menos dificultad, pues ambos evangelistas pueden haber considerado a la vez algún pasaje de Mc como innecesariamente molesto. Por ejemplo, tanto Mt 26,45 como Lc 22,45 omiten el *apéchei* («Es suficiente»/«Basta») de Mc 14,41, virtualmente intraducible. Respecto a las amplificaciones en unas pocas de las concordancias

Una conclusión realista de todo lo dicho es: *no hay una solución al problema sinóptico que resuelva todas las dificultades*. Los autores modernos, cuyos propios libros han requerido una larga investigación y que varias décadas después intenten la casi imposible tarea de reconstruir con precisión cómo combinaron sus fuentes al escribir tales libros, comprenderán muy bien nuestra falta de habilidad para reconstruir con exactitud el modo como procedieron los evangelistas hace 1.900 años. El proceso fue probablemente más complejo que la más compleja de las modernas reconstrucciones. Si no podemos resolver todos los enigmas, es realista aceptar y trabajar con una solución al problema sinóptico relativamente simple, pero satisfactoria en gran medida. Con esta tesitura mental recomiendo a los lectores de los evangelios la teoría de la prioridad de Mc (como parte de la «teoría de las dos fuentes»). Incluso aunque permanezca como una hipótesis, hay que ser conscientes de que al aceptarla se derivan de ella importantes consecuencias.

He aquí algunos puntos *a tener siempre en cuenta cuando se trabaja con la tesis de la prioridad de Marcos:*

— Incluso después de que se compusiera Mc no cesaron los recuerdos de la tradición oral sobre Jesús. Demasiado a menudo nos imaginamos la composición de los evangelios como una empresa en la que interviene sólo la escritura. Sin embargo, Papías es testigo del interés continuado por la tradición oral en el siglo II (cf. n. 15). Los estudiosos divergen sobre qué monto de la tradición oral se memorizaba (según el modelo de los rabinos) como distinto de la transmisión repetida boca a boca[27]. Muchos piensan que algunos problemas no resueltos por la teoría de las dos fuentes pueden iluminarse aportando a la pintura el influjo de los recuerdos transmitidos oralmente. Por ejemplo, la idéntica pregunta «¿Quién te ha golpeado?», compartida por Mt y Lc contra Mc (cf. *supra*) puede explicarse como uso independiente de una pregunta típica en una escena de mofa cuando el paciente (Jesús) está con los ojos tapados (BDM 1, 579).

menores, hay una minoría de testigos textuales en los que Mc está de acuerdo con lo que añaden Mt y Lc (p. ej. la adición de «y perverso» en Mc 9,19, que coincide con Mt 17,17, Lc 9,41). Pero muchas de éstas pueden ser armonizaciones de los copistas.

27. Para algunos un evangelio escrito fue un intento, consciente o inconsciente (con intención antagónica quizás), de controlar las fluctuaciones de la tradición oral. Pero esta teoría no hace justicia a la función de la autoridad apostólica en la remodelación de la tradición sobre Jesús (1Co 15,11). Cf W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Fortress, Philadelphia, 1983, puesto en duda por B. Gerhardsson, *The Gospel Tradition* (Coniectanea Neotestamentica 15), Gleerup, Lund, 1986. Cf. también *Jesus and the Oral Tradition*, de H Wansborough (ed), Academic, Sheffield, 1991; B. H. Henaut, *Oral Tradition and the Gospels* (JSNTSup 82), JSOT, Sheffield, 1993

— Si Mt y Lc utilizaron a Mc, puede a veces estudiarse la teología de los primeros por medio de los cambios efectuados en el relato marcano: historia de la redacción. Éste ha sido el punto de apoyo de algunos estudios ecuménicos que trazan el desarrollo de las ideas en la cristiandad del siglo I a través de Mt y Lc partiendo de Mc[28].

— Si alguien opina que Mt o Lc han añadido elementos a lo que habían tomado de Mc, tal adición, que procede a veces de un componente especial propio de cada evangelista, no debe ser datada necesariamente como posterior al material marcano. Una caso importante podría ser Mt 16,17-19, añadido al conjunto tomado de Mc 8,29-30. El elemento añadido, que tiene un fuerte sabor semítico, puede incluso ser anterior.

V. LA EXISTENCIA DE «Q»[29]

«Q» es una fuente hipotética postulada por muchos investigadores para explicar lo que llamábamos antes la «doble tradición», es decir, las concordancias, a menudo en las palabras mismas, entre Mt y Lc en material ausente de Mc[30]. Tras esta hipótesis se halla la plausible presunción de que el evangelista Mateo no conoció a Lucas, y viceversa, de modo que debieron haber utilizado una fuente común. Es necesario ser muy cauto a la hora de reconstruir Q. Se estima usualmente que su contenido abarca unos 220-235 versículos o parte de ellos[31]. Sin embargo, Mt

28. Así PNT y MNT. Los puntos de vista sobre Pedro y María van siendo cada vez más favorables (en un esquema de evolución) si se recorren los evangelios en el orden Mc-Mt-Lc. Aunque algunos católicos han alabado la hipótesis de Griesbach como una interpretación más tradicional, se encuentran con una trayectoria desfavorable, puesto que el último de los Sinópticos (Mc) sería el que muestra menor aprecio por Pedro y María (cf. p. 239).

29. Se piensa que la denominación de «Q» (del alemán *Quelle*, «fuente») comenzó con J. Weiß en 1890. Cf. F. Neirynck, ETL, 54 (1978), 119-125.

30. O al menos no encontrado en Mc en la forma que se halla en Mt y Lc. Por ejemplo, Mc 1,12-13 menciona las tentaciones de Jesús por Satán, pero no en la forma extensa que encontramos en Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13. Mc 3,22 trae la controversia sobre Beelzebul (Beelzebub), pero no unida a la expulsión de un demonio de un sordomudo, como en Mt 12,22-24 y Lc 11,14-15. Havener, *Q* 153-160, imprime el texto de los pasajes de Mc paralelos a Q; Fleddermann, *Mark*, presenta un tratamiento completo. Unos pocos investigadores mantienen que Marcos conoció la fuente Q; cf. I. Dunderberg, NTS, 41 (1955), 501-511.

31. El útil libro de Kloppenborg, *Q Parallels*, presenta el texto griego y una versión inglesa. Otro texto en inglés se encuentra en Havener, *Q*, 123-146, y en Miller, *Complete Gospels*, 253-300. Neirynck presenta diversas listas en NJBC 40, 14; igualmente Davies y Allison, *Matthew* 1, 117-118, y al comienzo de la *Concordance* de Edward (con

y Lc omiten independientemente pasajes que se hallan en Mc; por ello es plausible que hayan omitido también independientemente material existente en Q. A veces sólo Mt o sólo Lc conservan elementos de Mc, por lo que es también posible que material encontrado sólo en uno de los dos evangelios haya podido formar parte de Q[32]. No estamos seguros de la secuencia del contenido de Q, porque Mt y Lc no lo presentan en el mismo orden. Sin embargo, muchas reconstrucciones siguen el orden de Lc, puesto que parece que Mt reelaboró el material de Q situándolo dentro de sus amplios sermones (p. ej. el Sermón de la montaña en los caps. 5-7 y el discurso de la misión en el cap. 10). La tabla 2 muestra lo que se acepta comúnmente como contenido de Q según el orden lucano; por ello, a menos que se especifique lo contrario, las *referencias al material de Q en este capítulo se hacen según el orden de la redacción lucana.* Se piensa normalmente que Q es un documento compuesto en griego, puesto que nuestra única guía son los dos evangelios griegos, y porque un conjunto de tradición puramente oral no explica las amplias partes de esa doble tradición que hallamos en el mismo orden. Puesto que a menudo Mt y Lc no están de acuerdo en la fraseología de lo que han tomado de Q (al igual que divergen en lo que han recogido de Mc), hay que estudiar las tendencias de cada evangelio para determinar qué versión representa con más probabilidad un cambio efectuado por un evangelista. Es igualmente inverosímil que hubiera existido una única copia de Q a la que hubieran tenido acceso independientemente Mt y Lc, y es posible que *algunas* de las diferencias de vocabulario entre Mt y Lc se deriven de copias de Q que variaban ligeramente entre sí[33].

La fuente Q reconstruida consiste en dichos y algunas parábolas con un marco narrativo verdaderamente mínimo[34]; por ello tiene un fuerte tono sapiencial. El descubrimiento del *Evangelio* copto *de Tomás*, que representa un original griego probablemente del siglo II, mues-

la numeración de la *Sinopsis* de Aland). Catchpole, en *Quest*, ofrece casi un comentario. Hay un animado debate entre los estudiosos sobre algunos versículos y palabras; J. M. Robinson, «International», informa sobre las discusiones respecto a cada versículo.

32. Neirynck, NJBC 40, 13, menciona los pasajes propuestos: Mt 10,5b-6; 10,23; Lc 6,24-26; 9,61-62; 12,32.35-38.49-50(54-56); 15,8-10; 17,28-29. Havener, *Q*, 147-151, imprime los textos respecto a los que se discute su posible pertenencia a Q.

33. Una postura diferente consiste en suponer que el original de Q estaba en arameo (F. Bussby, ExpTim, 65 [1954-1955], 272-275; en este caso Q podría identificarse con la supuesta colección de *logia* del Señor dispuesta por Mateo en hebreo/arameo). Mt y Lc se habrían inspirado en diferentes traducciones griegas (del arameo). Sin embargo, son pocas las diferencias que pueden explicarse plausiblemente por esa hipótesis.

34. Hay tres narraciones importantes: las tentaciones de Jesús, el siervo enfermo del centurión y la venida a Jesús de los discípulos de Juan Bautista.

TABLA 2. MATERIAL USUALMENTE ATRIBUIDO A Q

Mateo	*Lucas*	*Contenido*
3,7b-12	3,7-9.16-17	Juan Bautista Su predicación. Anuncio del que ha de venir
4,2b-11a	4,2-13	Tres tentaciones (pruebas) de Jesús por el Diablo (orden diferente)
5,3.6.4.11-12	6,20b-23	Bienaventuranzas (orden y vocabulario diversos)
5,44.39b-40.42	6,27-30	Amor a los enemigos; presentar la otra mejilla; dar el manto; la limosna
7,12	6,31	Lo que deseas que otros hagan contigo házselo a ellos
5,46-47.45.48	6,32-33.35b-36	Amad más que los que os aman; sed misericordiosos como el Padre
7,1-2	6,37a.38c	No juzguéis y no seréis juzgados; La medida que utilicéis se usará con vosotros
15,14.10.24-25a	6,39-40	¿Puede un ciego ser guía de otros ciegos?; el discípulo no está sobre el maestro
7,3-5	6,41-42	Mota en el ojo del prójimo; viga en el propio
7,16-20 (12,33-35)	6,43-45	El árbol bueno no da frutos malos; no pedir higos a los espinos
7,21.24-27	6,46-49	Decir «Señor» y no cumplir; oír mis palabras y no ponerlas en práctica
8,5a-10.13	7,1-2.6b-10	El centurión de Cafarnaún pide la curación de su siervo; fe admirable
11,2-11	7,18-28	Los discípulos del Bautista; mensaje para él; alabanza de Juan como más que un profeta
11,16-19	7,31-35	Esta generación no se contenta ni con Juan ni con el Hijo del hombre
8,19-22	9,57-60	El Hijo del hombre no tiene dónde reposar la cabeza; seguimiento, dejar que los muertos entierren a sus muertos
9,37-38;10,7-16	10,2-12	La mies es mucha; los obreros, pocos; instrucciones para la misión
11,21-23; 10,40	10,13-16	Ayes sobre Corozaín y Betsaida; quien os oye, a mí me oye

Mateo	*Lucas*	*Contenido*
11,25-27; 13,16-17	10,21-24	Agradecimiento al Padre por la revelación a los niños, todo ha sido dado al Hijo; sólo Él conoce al Padre, bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis
6,9-13	11,2-4	Padre nuestro (dos formas; la de Mt, más larga)
7,7-11	11,9-13	Pedid y se os dará; si dais buenos dones, cuánto más el Padre
12,22-30	11,14-15.17-23	Demonios expulsados por Beelzebub; el hombre fuerte que guarda su casa; el que no está conmigo está contra mí
12,43-45	11,24-26	El espíritu impuro expulsado retorna con otros siete peores
12,38-42	11,29-32	Esta generación busca un signo; signo de Jonás; juicio por el pueblo de Nínive; la reina del Sur
5,15; 6,22-23	11,33-35	No poner la lámpara bajo el celemín; el ojo, lámpara del cuerpo; si no es puro, obscuridad
23,25-26.23.6-7a.27	11,39-44	Los fariseos limpian el exterior de la copa; inconsecuencias en el pago del diezmo; buscar el primer lugar
23,4.29-31	11,46-48	Ay contra los escribas por cargar sobre otros pesos insoportables; constructores de tumbas para los profetas
23,34-36.13	11,49-52	Yo hablo/la Sabiduría de Dios habla; enviaré profetas que serán perseguidos; ay contra los legisperitos
10,26-33; 12,32	12,2-10	Todo lo oculto será revelado; no temáis a los que matan el cuerpo; confesadme ante Dios
10,19-20	12,11-12	En las sinagogas; ayuda del Espíritu
6,25-33	12,22-31	No os preocupéis del cuerpo; observad los lirios del campo; el Padre conoce vuestras necesidades
6,19-21	12,33-34	Los tesoros no en la tierra, sino en el cielo
24,43-44.45-51	12,39-40.42-46	Dueño de la casa y hurto; siervo fiel preparado para la llegada del amo
10,34-46	12,51-53	No he venido a traer la paz, sino la espada; divisiones en la familia
16,2-3	12,54-56	La habilidad para interpretar los signos atmosféricos incapaz de interpretar el tiempo presente

Mateo	*Lucas*	*Contenido*
5,25-26	12,58-59	Hacer las paces antes de presentarse ante el magistrado
13,31-33	13,18-21	Reino de los cielos/de Dios crece como la semilla de mostaza, como la mujer que pone levadura en la masa
7,13-14 22-23 8,11-12	13,23-29	Puerta estrecha por la que pocos entran, dueño de la casa que rechaza a los que llaman, gentes que vienen de todos los puntos cardinales a entrar en el reino de Dios
23,37-39	13,34-35	Jerusalén, que mata a los profetas, bendecirá al final al que viene en nombre del Señor
22,2-10	14,16-24	Reino de los cielos/de Dios igual a un gran banquete, los invitados se excusan, otros son invitados
10,37-38	14,26-27	El que sigue a Jesús tiene que estimarlo más que a la familia y debe llevar su cruz
5,13	14,34-35	Inutilidad de la sal que ha perdido su sabor
18,12-14	15,4-7	El pastor que deja a las 99 ovejas y va en busca de una perdida
6,24	16,13	No se puede servir a dos señores
11,12-13, 5,18 32	16,16-18	La Ley y los profetas hasta Juan Bautista, no pasará una tilde de la Ley, el que repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio
18,7.15 21-22	17,1 3b-4	Ay de los que escandalizaren, perdonar al hermano tras la corrección, Pedro cuántas veces se debe perdonar
17,20	17,6	Si tenéis fe como un grano de mostaza, moveréis montañas
24,26-28	17,23 24.37	Signos de la venida del Hijo del hombre
10,39	17,33	El que encuentre su vida la perderá; el que la pierda la encontrará
24,40-41	17,34-35	En aquella noche, uno de dos será tomado, el otro, dejado
25,14-30	19,12-27	Parábola de las minas/talentos
19,28	22,38.30	Los seguidores de Jesús se sentarán en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel

tra que existían composiciones cristianas consistentes en colecciones de dichos. (La relación exacta entre Q y el EvT es muy discutida, puesto que unos sitúan la composición de este último antes de Q y otros un siglo después de aquélla, en considerable dependencia de los evangelios canónicos[35].) Presumiblemente, al igual que ocurrió con otro material evangélico, esos dichos se conservaron porque se pensaba que tenían importancia para los cristianos. Observar con detenimiento la columna del contenido en la tabla 2 puede ayudar a caer en la cuenta de los intereses de Q. Hay una fuerte tesitura escatológica en las advertencias, ayes y algunas de las parábolas. El lector recibe la impresión de que el juicio es inminente; Lc 12,39-40, sin embargo, indica que la hora de la venida del dueño es desconocida; 17,23-24 nos avisa de que habrá signos engañosos y 19,12-27 sugiere que los recipiendarios de las minas/talentos tendrán un período de tiempo para negociar con ellos. De acuerdo con esto se espera de los seguidores de Jesús que vivan una vida de exquisita moralidad, observando incluso la Ley (16,17), sin hipocresías superficiales (11,39-44). Hay temores de una persecución y se da ánimos a aquellos que la soportan por el Hijo del hombre (6,22-23).

Muchos achacan a Q una cristología de bajo nivel, puesto que en ella Jesús aparece como un maestro de sabiduría cínico o sofista. Ahora bien, el Jesús de Q vendrá y bautizará en el Espíritu Santo, como proclamó Juan Bautista (3,16-17; 7,18-23). Jesús es mayor que Salomón y que Jonás el profeta (11,31-32). Q lo dibuja como el Hijo del hombre que vendrá para el juicio (Lc 17,23-27.30.37), un Hijo del hombre rechazado y sufriente durante su vida (7,31-35; 9,57-60). Es el Hijo a quien todo ha sido dado, conocido sólo por el Padre y el único que conoce al Padre (10,22). Es insuficiente invocar a Jesús como Señor; el que quiera sobrevivir ha de escuchar sus palabras y ponerlas en práctica (6,46-49). Jerusalén debe proclamar sus bendiciones (13,34-35) y hay que preferirlo a él por encima de la familia (14,26-27). Jesús puede afirmar con seguridad que aquellos que le sigan se sentarán sobre tronos en el Reino y juzgarán a las doce tribus de Israel. Tal Jesús es mucho más que un maestro de sabiduría.

Este tema nos conduce a una cuestión discutidísima en los recientes estudios sobre Q: el intento de reconstruir la comunidad que está detrás de esta fuente, su historia, su teología, dónde se compuso la obra (normalmente Palestina o Siria) y quién la dirigía (quizás profetas). Ciertamente, se ha sometido a Q a diversos análisis encontrando en ella de dos a cuatro estratos redaccionales, cada uno con su propia

35. Contrástese a S. J. Peterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Polebridge, Sonoma, CA, 1993, con C. M. Tuckett, ETL, 67 (1991), 346-360.

perspectiva teológica. En verdad, es virtualmente cierto que, como el resto del material evangélico, el de Q ha sufrido cambios (redacción) durante el período anterior a su recepción en Mt y Lc y que, a veces, gracias a la comparación de las versiones de un dicho en esos dos evangelios podemos trazar el sentido de esos cambios. De todos modos, la suposición de que podemos atribuir *con considerable exactitud* tonos diferentes a los diversos estadios de crecimiento[36] presupone una sistematización inverosímil de la vida cristiana. Se ha dado mucha publicidad a este tipo de reconstrucciones, por lo que en pro de lectores equilibrados debemos informar que tales puntos de vista son muy discutidos o dudosos, y no sólo para los comentaristas conservadores[37].

Permítaseme reseñar brevemente algunas de esas afirmaciones. (*Formularé entre parentesis algunas observaciones indicando la precariedad de sus razonamientos.*) Algunos se refieren ahora al «evangelio Q», presuponiendo a menudo que tiene derecho a ser considerado tan importante como los evangelios canónicos. Se piensa que esta nueva clasificación queda justificada por la observación de que existe una colección de dichos que lleva el nombre de «*Evangelio* de Tomás» (Ahora bien, el título es un añadido secundario, quizás de los gnósticos del siglo II, para conceder estatus a este escrito. F. Neirynck[38] prefiere mantener la designación de «*Fuente* [sinóptica] de dichos» como recordatorio de que Q es un texto hipotético al que no tenemos acceso directo.) A menudo existe el presupuesto básico de que Q se formó en una comunidad única, cuyos puntos de vista representa. (Cierto individuo, tras escuchar dichos y parábolas atribuidas a Jesús, pudo haber realizado esta colección. Pero ¿existe realmente una teología coherente que caracterice a estos dichos yuxtapuestos agrupados frecuentemente en torno a motivos de unión diferentes? Una mirada a la secuencia de contenidos de la tabla 2 da más bien la impresión de colección al azar.) El siguiente presupuesto es que Q representa la totalidad (o bastante) de las ideas de quienes la reunieron, de modo que puede ser utilizada para diagnosticar su postura como cristianos. (El mero hecho de que

36 Jacobson, *First*, y Kloppenborg, *Formation*, son abogados decididos Por ejemplo, una teoria propone un primer estadio sapiencial de Q (cercano al Jesus historico, que no era un apocaliptico), un segundo estadio en el que Q se apocaliptiza, y un tercer estadio en el que hay una tendencia hacia lo narrativo y Jesus se convierte en un defensor de la observancia estricta de la Tora (lo que hizo de Q algo aceptable por Mt)

37 Cf H W Attridge, «Reflections on Research into Q», en *Semeia*, 55 (1992), 222 234

38 «Q From Source to Gospel», en ETL, 71 (1995), 421 430 Aunque el dicho de Q en Lc 7,22 habla de los pobres a quienes se predica el evangelio (*euaggelizein*), tomado de Is 61,1

haya sido conservada independientemente por Mt y Lc sólo en combinación con material marcano puede inclinar la verosimilitud en otra dirección, es decir, que no fue nunca más que una colección adicional de doctrina para aquellos que aceptaban ya a Jesús.) El argumento del silencio es un factor importante en tal suposición. Por ejemplo, como no hay referencias en el material de Q a la crucifixión o resurrección, se asegura que los cristianos de Q ignoraban, rechazaban o concedían poca importancia a tal creencia. (En la combinación que cada uno de ellos hizo Mt y Lc no vieron contradicción entre Q y el recio hincapié de Mc en la pasión, o entre Q y su propio interés como evangelistas por la resurrección. No se puede suponer que dos evangelistas acepten independientemente una fuente con la pretensión de corregirla; más bien, es una presunción justificable el que Mt y Lc estuvieran de acuerdo con Q; de lo contrario no la hubieran utilizado. Hay, además, algunos paralelos de Q en Mc..., ¿pudieron ser tan contradictorias las teologías de Mc y de Q? ¿Hay alguna prueba de que algún cristiano de la primera mitad del siglo I creyera en un Jesús que no se distinguiera únicamente por el hecho de que había sido crucificado y resucitado?[39]. El rechazo de la crucifixión/resurrección es una característica del gnosticismo no claramente datable antes del siglo II.)

En la hipótesis de que Mt y Lc utilizaran tanto a Q como a Mc, no está falto de razón suponer que Q era tan antigua como Mc y que existía hacia el 60. Algunos, sin embargo, mantienen la improbable opinión de que Q es anterior a Mc y que es en verdad la presentación más antigua de Jesús. Existen pruebas contra una existencia demasiado temprana, puesto que ciertos dichos de Q sugieren que ha pasado ya un lapso temporal desde la época de Jesús. De Lc 11,49-52 se obtiene la impresión de que los profetas y apóstoles cristianos han sufrido ya persecución. Lc 11,39-44.46-48 muestra una considerable hostilidad hacia los escribas y fariseos, y los conflictos intensos con estos últimos tuvieron lugar en la historia del cristianismo palestino más bien tarde que pronto.

Ciertas hipótesis extravagantes basadas en este documento hipotético han dejado su huella en el moderno «Jesús histórico» (cf. Apéndice I). El retrato de Jesús como maestro de sabiduría o filósofo cínico, sin mensaje apocalíptico y sin proclamación mesiánica, nace de las especulaciones en torno al primer estadio de la teología de Q..., retrato que

39. Los dichos de Q relacionan el rechazo y muerte de Jesús con el hado similar de los profetas (6,23; 11,49; 13,34). No hay ninguna prueba, sin embargo, de que esta conexión signifique que para los cristianos que leían/escuchaban a Q la resurrección de Jesús careciera de valor único.

algunos desean presentar como substituto del Jesús de los evangelios o del de la fe de la Iglesia[40]. Un poco fuerte pero digna de reflexión es la propuesta de J. P. Meier, *Marginal* II, 178, a saber, que cada mañana todo exegeta debería repetir: «Q es un documento hipotético, cuya extensión exacta, vocabulario, comunidad de origen, estratos y estadios de composición no pueden conocerse». Linnemann, en su artículo «Is There», es más acerbo aún. Y aunque hayamos dicho todo lo anterior, en la opinión de la mayoría *la existencia de Q (sin muchas de las hipótesis suplementarias) sigue siendo el mejor modo de explicar las concordancias entre Mt y Lc en el material que no tomaron de Marcos.*

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LOS EVANGELIOS EN GENERAL

Introducción y género de los evangelios

Aune, D. E., «The Problem of the Genre of the Gospels», en GP, 2 (1981), 9-60.

Burridge, R. A., *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (SNTSMS 70), Cambridge University Press, 1992.

Goosen, G.-M. Tomlinson, *Studying the Gospels, An Introduction,* Morehouse, Ridgefield, CT, 1994. Texto popular, pero interesante.

O'Grady, J. E., *The Four Gospels and the Jesus Tradition,* Paulist, New York, 1989.

Robbins, V. K., «Mark as Genre», SBLSP 1980, 371-399.

Shuler, P. L., *A Genre for the Gospels,* Fortress, Philadelphia, 1982.

Stanton, G. N., «Matthew, *Biblos, Euaggelion,* or *Bios*», en FGN 2, 1187-1201.

Swartley, W. M., *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels. Story Shaping Story,* Hendrickson, Peabody, MA, 1994.

Talbert, C. H., *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels,* Fortress, Philadelphia, 1971.

Votaw, C. W., *The Gospels and Contemporary Biographies in the Greco-Roman World* (Facet Biblical Series 27), Fortress, Philadelphia, 1970.

El problema sinóptico

Barr, A., *Diagram of Synoptic Relationships* (nueva ed.), Clark, Edinburgh, 1995.

Bellinzoni, A. J. *et al.* (eds.), *The Two-Source Hypothesis,* Mercer, Macon, GA, 1985. Diversos puntos de vista.

40. No es necesario estar de acuerdo con la defensa de Farmer de la hipótesis de Griesbach para caer en la cuenta de que tiene razón (*Gospel)* al defender que la solución propuesta al problema sinóptico tiene importancia para la pastoral.

Butler, B. C., *The Originality of St. Matthew,* Cambridge University Press, 1951. Hipótesis agustiniana.

Deardorff, J. W., *The Problems of New Testament Gospel Origins,* Mellen, San Francisco, CA, 1992. Hipótesis agustiniana.

Dungan, D. L. (ed.), *The Interrelations of the Gospels* (BETL 95), Peeters, Leuven, 1990.

Farmer, W. R., *The Synoptic Problem*, Western North Carolina, Dillsboro, [2]1976. Partidario de Griesbach.

Farmer, W. R., «Modern Developments of Griesbach's Hypothesis», en NTS, 23 (1976-1977), 275-295.

Farmer, W. R., *The Gospel of Jesus. The Pastoral Relevance of the Synoptic Problem*, W/K, Louisville, 1994.

Johnson, S. E., *The Griesbach Hypothesis and Redaction Criticism* (SBLMS 41), Scholars, Atlanta, 1991. Contra Griesbach.

Longstaff, T. R. W.-P. A. Thomas (eds.), *The Synoptic Problem: A Bibliography, 1916-1988,* Mercer, Macon, GA, 1988.

Neirynck, E. (ed.), *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark,* Duculot, Gembloux, 1974.

Neville, D. J., *Arguments from Order in Synoptic Source Criticism,* Mercer, Macon, GA, 1994.

New, D. S., *Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels and the Two Document Hypothesis,* Scholars, Atlanta, 1993. Contra Griesbach.

Orchard, B., *Matthew, Luke, and Mark,* Liturgical, Collegeville, 1976. A favor de Griesbach.

Orchard, B.-H. Riley, *The Order of the Synoptics. Why Three Synoptic Gospels?,* Mercer, Macon, GA, 1987. A favor de Griesbach.

Riley, H., *The Making of Mark,* Mercer, Macon, GA, 1989. A favor de Griesbach.

Stanton, G. N., *The Gospels and Jesus,* New York-Oxford, 1989.

Stanton, G. N., *Gospel Truth?*, Trinity, Valley Forge, PA, 1995.

Stein, R. H., *The Synoptic Problem,* Baker, Grand Rapids, 1987.

Stoldt, H.-H., *History and Criticism of the Markan Hypothesis,* Mercer, Macon, GA, 1980. Contra la prioridad de Marcos.

Strecker, G. (ed.), *Minor Agreements,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993.

Styler, G. M., «The Priority of Mark», en Moule, *Birth,* 285-316. Buenos ejemplos confirmatorios.

Taylor, V., *The Formation of the Gospel Tradition*, Macmillan, London, 1953. Aún importante.

Theissen, G., *The Gospels in Context, Social and Political History in the Synoptic Tradition,* A/F, Minneapolis, 1991 (*Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica,* Sígueme, Salamanca 1997).

Tuckett, C. M., *The Revival of the Griesbach Hypothesis* (SNTSMS 44), Cambridge University, 1982. Contra Griesbach.

Wenham, J., *Redating Matthew, Mark & Luke,* InterVarsity, Downers Grove, IL, 1992. Hipótesis agustiniana.

Investigación sobre «Q»

Boring, M. E., *Sayings of the Risen Jesus* (SNTSMS 46), Cambridge University, 1982.

Boring, M. E., *The Continuing Voice of Jesus*, W/K, Louisville, 1992. Revisión del libro anterior.

Catchpole, D. R., *The Quest for Q*, Clark, Edinburgh, 1993.

Downing, E. G., «A Genre for Q and a Socio-Cultural Context for Q», en JSNT, 55 (1994), 3-26.

Edwards, R. A., *A Concordance to Q*, Scholars, Missoula, MT, 1975.

Edwards, R. A., *A Theology of Q*, Fortress, Philadelphia, 1976.

Farrer, A., «On Dispensing with Q», en D. E. Nineham(ed.), *Studies in the Gospels* (Hom. a R. H. Lightfoot), Blackwell, Oxford, 1955.

Fleddermann, H. T., *Mark and Q. A Study of the Overlap Texts* (BETL 122), Peeters, Leuven, 1995.

Havener, I., *Q, The Sayings of Jesus*, Glazier, Wilmington, 1987.

Jacobson, A. D., «The Literary Unity of Q», en JBL, 101 (1982), 365-389.

Jacobson, A. D., *The First Gospel, An Introduction to Q*, Polebridge, Sonoma, CA, 1992.

Kloppenborg, J. S., *The Formation of Q*, Fortress, Philadelphia, 1987.

Kloppenborg, J. S., «Bibliography on Q», en SBLSP, 24 (1985), 103-126.

Kloppenborg, J. S., *Q Parallels, Synopsis, Critical Notes & Concordance*, Polebridge, Sonoma, CA, 1988.

Kloppenborg, J. S., «The Sayings Gospel *Q*: Recent Opinions on the People behind the Document», en CRBS, 1 (1993), 9-34. Amplia bibliografía.

Kloppenborg, J. S. (ed.), *The Shape of Q*, A/F, Minneapolis, 1994.

Kloppenborg, J. S. *et al.*, *Q-Thomas Reader*, Polebridge, Sonoma, CA, 1990.

Kloppenborg, J. S.-L. E. Vaage (eds.), *Early Christianity, Q and Jesus* (Semeia 55), Scholars, Atlanta, 1992.

Linnemann, E., «Is There a Gospel of Q?», en BRev, 11 (4 Aug. 1995), 18-23; 42-43.

Luhrmann, D., «The Gospel of Mark and the Sayings Collection Q», en JBL, 108 (1989), 51-71.

Mack, B. L., *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, Harper, San Francisco, 1993 (*El evangelio perdido*, Martínez Roca, Barcelona, 1994).

Meyer, E. D., «The Gentile Mission in Q», en JBL, 89 (1970), 405-417.

Neirynck, E., «Recent Developments in the Study of Q,» en J. Delobel (ed.), *Logia-The Sayings of Jesus*, Peeters, Leuven, 1982, 29-75.

Neirynck, E., *Q-Synopsis: The Double Tradition Passages in Greek* (ed. rev.), Peeters, Leuven, 1995.

Piper, R. A., *Wisdom in the Q-tradition* (SNTSMS 61), Cambridge University Press, 1989.

Piper, R. A. (ed.), *The Gospel behind the Gospels, Current Studies on Q* (NovTSup 75), Brill, Leiden, 1995.

Robinson, J. M., «LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q», en J. M. Robinson-H. Koester (eds.), *Trajectories through Early Christianity*, Fortress, Philadelphia, 1971, 71-113.

Robinson, J. M., «International *Q* Project», en JBL, 109 (1990), 499-501 y años siguientes.
Robinson, J. M. (ed.), *Documenta Q*, Peeters, Leuven, 1996-. El primer volumen trata de las reconstrucciones efectuadas en los dos últimos siglos. Con el tiempo, se discutirán los 235 versículos de *Q*.
Tuckett, C. M., «A Cynic *Q*?», en *Biblica*, 70 (1989), 349-376.
Tuckett, C. M., «On the Relationship between Matthew and Luke», en NTS, 30 (1984), 130-142.
Tuckett, C. M., *Studies on Q*, Clark, Edinburgh, 1995.
Tuckett, C. M., *Q and the History of Early Christianity*, Hendrickson, Peabody, MA, 1996.
Turner, N., «*Q* in Recent Thought», en ExpTim, 80 (1969-1970), 324-328.
Vaage, L. E., *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*, Trinity, Valley Forge, PA, 1994.
Vassiliadis, P., «The Nature and Extent of the *Q* Document», en NovT, 20 (1978), 49-73.
Worden, R. D., «Redaction Criticism of *Q*, A Survey», en JBL, 97 (1975), 532-546.

Otras obras introductorias en castellano

Aguirre, R.-A. Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles,* Verbo Divino, Estella, 1991.
Bartolomé, J. J., *El Evangelio y Jesús de Nazaret,* CCS, Madrid, 1995.
Bultmann, R., *Historia de la tradición sinóptica,* Sígueme, Salamanca, 2000.
Caba, J., *De los evangelios al Jesús histórico,* BAC, Madrid, 1971.
Dibelius, M., *La Historia de las formas evangélicas,* Edicep, Valencia, 1984.
Fernández Ramos, F., *El Nuevo Testamento,* 2 vols., Atenas, Madrid, 1988.
Grelot, P., *Los evangelios y la historia,* Herder, Barcelona, 1987.
Grelot, P., *Las Palabras de Jesús,* Herder, Barcelona 1988.
Guijarro, S., *La buena noticia de Jesús. Introducción a los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles,* Atenas, Madrid, 1987.
Guijarro, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998.
Léon-Dufour, X., *Los Evangelios y la historia de Jesús,* Cristiandad, Madrid, 1982.
Malina, B. J.-R. L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales,* Verbo Divino, Estella, 1996.

Capítulo 7

EVANGELIO SEGÚN MARCOS

El primer paso al considerar cualquier libro del NT es leerlo por entero lenta y atentamente. La lectura cuidadosa debe preceder (y hacer inteligible) toda especulación erudita sobre el libro. Esto es particularmente importante para los evangelios, porque a la gente les resultan más familiares que cualquier otra sección del NT y, a menos que se lean atentamente, las suposiciones, más que los textos reales, condicionan las respuestas. Para facilitar una lectura minuciosa de Marcos, el *Análisis general* que va en primer lugar pasará por alto la prehistoria del material y tratará del relato marcano tal como ha llegado hasta nosotros, intentando percibir sus rasgos y sus intereses. En los evangelios (y Hechos) el *Análisis* constituirá casi un minicomentario en el cual y de un modo inductivo se sacarán a la luz a través del texto bíblico las peculiaridades del pensamiento y la técnica del autor. Proporcionalmente la extensión del *Análisis* de Mc será algo más largo que los de Mt y Lc, porque muchos de los rasgos de los evangelios aparecen por vez primera en Mc (p. ej. parábolas, milagros). Otras subdivisiones de este capítulo se dedicarán a *Fuentes, Interpretación de Marcos, Autoría, Posible localidad o comunidad destinataria, Datación, Cuestiones y problemas para ulterior reflexión* y *Bibliografía.*

I. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

Muchos estudiosos encuentran un punto importante de división en Mc 8, aproximadamente a la mitad del relato sobre el ministerio de Jesús. En ese punto Jesús, después de haber sido rechazado consisten-

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA. 60-75; más verosímil entre 68-73

AUTOR O ATRIBUCION TRADICIONAL (SIGLO II): Marcos, discípulo e «intérprete de Pedro», identificado usualmente como el Juan Marcos de los Hechos, cuya madre tenía una casa en Jerusalén. Acompañó a Bernabé y a Pablo en el «primer viaje misionero», y ayudó quizás a Pedro y a Pablo en Roma en los años 60. Algunos que rechazan esta atribución conceden que el autor pudo haber sido un cristiano llamado Marcos, por lo demás desconocido.

AUTOR DETECTABLE POR EL CONTENIDO: De lengua materna griega, no fue un testigo ocular del ministerio de Jesús; hace referencias inexactas a la geografía de Palestina. Utilizó tradiciones previamente formadas sobre Jesús (orales y también probablemente escritas) y tuvo como destinataria a una comunidad que había sufrido persecuciones y fracasos.

LOCALIDAD: Tradicionalmente Roma (donde los cristianos fueron perseguidos por Nerón). Otras sugerencias: Siria, el norte de Transjordania, la Decápolis, Galilea.

UNIDAD: No hay razón importante para pensar en más de un autor, unos pocos defienden la existencia de diferentes ediciones para explicar las diferencias en el uso de Mc por parte de Mt y Lc.

INTEGRIDAD: Mc finalizaba probablemente en 16,8. Diversos manuscritos han añadido conclusiones secundarias que narran la(s) aparicion(es) del Jesús resucitado. El «final largo» (16,9-20) es considerado canónico muy frecuentemente.

DIVISIÓN *:

1,1-8,26 **Parte primera: Misión y curaciones en Galilea**

1. Introducción a cargo del Bautista; el día inicial; controversias en Cafarnaún (1,1-3,6)
2. Elección de los Doce y su adoctrinamiento como discípulos por medio de parábolas y hechos portentosos (3,7-6,6)
3. Envío de los Doce; comida de los 5.000; marcha sobre las aguas; controversia; comida de los 4.000; incomprensión (6,7-8,26)

8,27-16,8: **Parte segunda: Predicción de sufrimientos; muerte en Jerusalén; resurrección** (+ 16,9-20)

1. Tres predicciones de la pasión; confesión de Pedro; la transfiguración, enseñanza de Jesús (8,27-10,52)
2. Ministerio en Jerusalén; entrada triunfal, acciones y encuentros en el Templo; discurso escatológico (11,1-13,37)
3. Unción; última cena; pasión, crucifixión, sepultura; la tumba vacía (14,1-16,8)
4. Conclusión que describe las apariciones del Resucitado añadida por un copista posterior (16,9-20)

* Este modo de dividir Marcos está pensado para que los lectores puedan seguir el flujo de las ideas Pero esto no significa una afirmación de que el evangelista hiciera tal división (aunque el comienzo de las predicciones de la pasión en el capitulo 8 pueda ser una importante marca divisoria intencionada) En particular las distinciones entre unidades (señaladas numericamente) y sus subunidades es muy confusa Otros autores ofrecen diferentes estructuras Achtemeier, *Mark* (ABD) 4, 546, Perkins, *Mark* (NInterpB), 521-523, y Humphrey, *Risen*, 4 (esquema quiástico) Otros, por ejemplo E Best, abogan por una división tripartita con 8,27-10,45(52) como pieza central dedicada al discipulado

temente e incomprendido a pesar de todo lo que ha dicho y hecho, comienza a proclamar la necesidad del sufrimiento, muerte y resurrección del Hijo del hombre según el plan de Dios. Este avance, que sirve para revelar la identidad cristológica de Jesús, está pensado por Marcos como una lección a tener en cuenta. Los lectores pueden aprender mucho sobre Jesús de las tradiciones de las parábolas y sus hechos portentosos, pero a menos de que todo esto se combine íntimamente con la imagen de su victoria por el sufrimiento no podrán entenderlo, así como tampoco la vocación de sus seguidores.

Parte primera: Misión y curaciones en Galilea (1,1-8,26)

Marcos, como los otros evangelistas, hace de la proclamación de Juan Bautista el prefacio de la actividad pública de Jesús. Luego, la primera parte de su evangelio describe la predicación, hechos portentosos (curaciones, multiplicación de los panes, la tempestad calmada) y enseñanzas de Jesús en Galilea y sus alrededores. Aunque éste concita gran interés, tiene que luchar contra los demonios y es mal interpretado (por su familia y, lo que es más importante, por los Doce escogidos para estar con él) y hostilmente rechazado (por los fariseos y los escribas).

1. *Introducción a cargo de Juan Bautista; el día inicial; controversias en Cafarnaún (1,1-3,6)*

¿Es este conjunto una unidad, con tres o cuatro subunidades, o deberían considerarse todas las subunidades como entidades separadas? Más importante: Mc tiende claramente a agrupar las cosas temporalmente (en un día), por el tema (controversias) o por la forma (parábolas en el cap. 4).

El inicio de Mc (1,1-15) presenta el comienzo del evangelio de Jesucristo[1] como el cumplimiento de Mal 3,1 e Is 40,3. Juan Bautista es el mensajero que clama en el desierto, según la profecía, para preparar el camino del Señor. Esta preparación consiste en anunciar al que bautizará en el Espíritu Santo, a saber, Jesús. Una voz del cielo, un eco de Sal 2,7 e Is 42,1 lo saluda como el hijo amado de Dios, y al ser

1. Aunque Mc 1,1 es considerado a menudo como un título, es posible que el evangelista lo haya concebido como una proclamación. La frase «Hijo de Dios», aunque apoyada por manuscritos importantes, puede ser una adición. Si es genuina, proporciona un punto de engarce (inclusión) con la identificación de Jesús como hijo de Dios por parte del centurión romano en 15,39, hacia el final de la obra, la primera vez que se confiesa a Jesús con ese título en el evangelio

bautizado desciende sobre él el Espíritu[2]. La afirmación de que Jesús fue probado por Satán (el oponente del Espíritu) y el arresto del Bautista sugieren al lector desde el comienzo que la proclamación del Reino por parte de Jesús va a encontrarse con obstáculos importantes. Aunque algunos traducen esa proclamación con el significado de que el reino, o reinado, de Dios ha venido ya, la mejor versión del verbo *eggízein* es probablemente «se acerca»: el Reino se hace notar, pero aún no ha llegado plenamente. Jesús comienza *llamando a cuatro hombres para que sean sus seguidores y «pescadores» de hombres (1,16-20)*, presagiando así que esos cuatro tendrán su papel en la proclamación del Reino. En verdad, las reacciones de esos cuatro discípulos señalarán estadios importantes en el evangelio.

Al describir lo que parece ser *el día inicial del ministerio de Jesús (1,21-38)*, Mc familiariza a los lectores con el tipo de acciones realizadas por el Maestro al proclamar el Reino: enseñanza con autoridad en la sinagoga de Cafarnaún, exorcismo de un espíritu impuro (oposición continua de Satán), la curación de la suegra de Simón y la de otros muchos enfermos y posesos y, finalmente, la búsqueda de un lugar para rezar de madrugada, importunado sólo por los discípulos que le presionan con sus demandas. Hay que notar varios factores. La enseñanza y el ejercicio del poder divino, curando y expulsando demonios[3], aparecen unidas en la proclamación del Reino, lo que implica que la venida del reinado de Dios es compleja. Los que se jactan de ser el pueblo de Dios deben reconocer que algunas de sus actitudes son un estorbo y

2. Este texto ha sido leído de un modo adopcionista como si Marcos pensara que Jesús es un ser humano ordinario a quien Dios adopta en ese momento como hijo y lo dota con poder divino. Pero nada positivo hay en este pasaje para sustentar esta interpretación, aunque el silencio marcano sobre el «cuándo» de la filiación divina pudo haber suscitado la idea entre algunos. ¿Fue acaso para corregir este adopcionismo el motivo por el que Mt y Lc —que utilizaron a Mc— pusieron por delante del material marcano el relato de la infancia que pone de manifiesto a Jesús como hijo de Dios desde el momento de la concepción? ¿Y el mismo por el que Jn, que conocía la tradición general sobre Jesús, comenzó su evangelio con un prólogo que presenta a Jesús como el Verbo de Dios existente antes de la creación? J. Marcus, NTS, 41 (1995), 512-521, piensa que el material subyacente a los relatos del bautismo es una visión que tuvo Jesús (cf. Lc 10,18).

3. Existe una tendencia a despachar a Jesús como un típico exorcista o un mago de su tiempo a causa de sus exorcismos y milagros de sanación. Achtemeier, sin embargo, señala (ABD 4, 555) cómo Jesús difiere del exorcista usual, el cual debe encontrar el nombre del demonio y engañarlo haciéndole pensar que él (el exorcista) tiene poderes sobrenaturales. Un exorcismo que no implique una enfermedad (como se ejemplifica en Mc 1,21-27) es raro en los paralelos helenísticos propuestos. Para las diferencias de vocabulario, cf. H. C. Kee, NTS, 14 (1967-1968), 232-246; para la historicidad de los exorcismos de Jesús, cf. G. E. Sterling, CBQ, 55 (1993), 467-493. Meier, *Marginal* 2, 537-552, efectúa una clara distinción entre Jesús y los magos.

que deben cambiar sus mentalidades; hay que luchar contra la presencia del mal visible en la aflicción, el sufrimiento y el pecado humanos. El demonio ha de ser derrotado. Jesús tiene el poder de enseñar con autoridad, no como otros, e incluso los demonios deben obedecerle..., todo ello se halla en relación con su esencia de Hijo de Dios. Mc, sin embargo, nunca describe cómo se le otorgan a Jesús tales poderes y autoridad; los tiene simplemente por lo que es (cf. n. 2). Paradójicamente el espíritu impuro que se le opone reconoce que él es el santo, hijo único de Dios, mientras que los discípulos que le siguen no lo comprenden plenamente, a pesar de su enseñanza y sus hechos poderosos.

En 1,34 Jesús prohíbe a los demonios hablar «porque lo conocen». Es éste el primer caso de lo que los investigadores conocen como el «secreto mesiánico»: Jesús parece ocultar su identidad como Hijo de Dios, hasta que se haga visible tras su muerte en la cruz. Comentaremos posteriormente (p. 225) el descubrimiento e interpretación del secreto por parte de W. Wrede, pero el significado más simple del relato es que el conocimiento demoníaco de Jesús no capta el misterio de su persona (el cual, como veremos, implica sufrimiento y muerte). En 1,35-38 se percibe una lucha en la vocación de Jesús, entre la oración tranquila y la actividad.

Expansión de la actividad de Jesús (1,39-45). El ministerio de la predicación, la expulsión de los demonios y las curaciones hacen moverse a Jesús a través de las ciudades de Galilea, ámbito geográfico que se ampliará en los capítulos siguientes del evangelio. Nótese que el motivo del silencio (o del secreto) se extiende ahora a la curación del leproso[4], porque la publicidad haría imposible que Jesús circulara abiertamente. Implícitamente también el entusiasmo por lo maravilloso podía producir un mal entendimiento de Jesús.

Controversias en Cafarnaún (2,1-3,6). En esta ciudad junto al Mar de Galilea, convertida entonces en el hogar de Jesús, centra Marcos cinco incidentes en los que los escribas, fariseos y otros formulan objeciones contra Jesús por haber perdonado los pecados, por su contacto con los pecadores, la falta de ayuno de sus discípulos y por haber hecho lo que no estaba permitido en sábado. Al basarse en una autoridad superior (2,28: «El Hijo del hombre es el señor del sábado»), Jesús aparece aquí claramente como alguien que no encaja en las expectativas religiosas de sus contemporáneos, actitud que suscita un complot por parte de los fariseos y herodianos para acabar con él. A la proclamación del rei-

4. La lepra en el NT es un tipo de afección de la piel, no la enfermedad de Hansen, denominada hoy «lepra».

no de Dios se oponen no sólo los demonios, sino los seres humanos, y esta oposición se orienta contra Jesús, que lo proclama.

2. *Elección de los Doce y su adoctrinamiento como discípulos por medio de parábolas y hechos portentosos. Incomprensión de sus parientes de Nazaret (3,7-6,6)*

Marcos cierra la sección anterior y comienza una nueva con un *sumario (3,7-12)*[5] mostrando que el ministerio de Jesús estaba atrayendo a las gentes de zonas cada vez más amplias allende los límites de Galilea (1,39). En loor de multitudes Jesús sube a una montaña y *elige a los Doce (3,13-19)* para que estén con él, pero a los que luego enviará (*apostéllein*, de ahí «apóstol») a predicar. Los siguientes capítulos muestran lo que Jesús hace y dice cuando sus apóstoles están con él, presumiblemente para adoctrinarlos antes del envío (6,7)[6]. Observemos que Lc 6,13-15 y Hch 1,13 presentan una lista de los Doce que difiere de la de Mc (y de la de Mt 10,2-4) en uno de los cuatro últimos nombres[7]. Así pues, en el momento en el que los evangelistas compusieron sus obras, aunque existía acuerdo en que Jesús había elegido a los Doce, era inseguro el recuerdo de los nombres de los menos importantes (cf. pp. 292, 935 y 964, y NJBC 81, 137-146).

En la secuencia 3,20-35 encontramos una disposición narrativa en la que los investigadores reconocen un rasgo típico del estilo marcano, la intercalación, denominada a veces de modo poco elegante el «emparedado marcano[8]». Marcos inicia una acción que requiere tiempo para completarse, la interrumpe con otra escena dentro de ese tiempo (el embutido dentro de las dos partes del emparedado), y luego vuelve a tomar la acción inicial y la lleva hasta el final. En este caso la acción

5. Sobre la discutidísima función de los sumarios, cf. C. W. Hedrick, NovT, 26 (1984), 289-311. ¿Son un rasgo de la estructura literaria (Perrin), o amplían intencionadamente el ministerio de Jesús más allá de los pocos incidentes específicos de la narración?

6. Si el motivo del envío conforma esta perícopa como una «inclusión», igualmente ocurre con el motivo de las relaciones de Jesús con sus familiares, puesto que en 3,20-21 (más 3,31-35) éstos se trasladan desde su lugar de residencia hasta Cafarnaún para llevárselo consigo, mientras que en 6,1-6 Jesús va a Nazaret, donde están ellos..., y en ambas escenas los familiares aparecen como faltos de comprensión.

7. Tadeo en Mc y en muchos manuscritos de Mt; Lebeo en algunos manuscritos del grupo occidental; Judas en Lc-Hch. Los tres son nombres semíticos y es difícil que se refieran a una misma persona, aunque la hagiografía posterior creó el compuesto Judas Tadeo. Cf. B. Lindars, NTS, 4 (1957/1958), 220-222.

8. *Marcan sandwich*. Cf. J. R. Edwards, NovT, 31 (1989), 193-219; T. Shepherd, NTS, 41 (1955), 522-540.

comienza con los parientes de Jesús, que no comprenden ese cambio brusco en su vida en la que no tiene ni tiempo para comer (3,20-21) y quieren llevarlo de nuevo a casa. El tiempo que requiere el traslado desde Nazaret, donde están los parientes, hasta el nuevo hogar de Jesús se llena con la escena de los escribas que vienen desde Jerusalén (3,22-30). La objeción de los parientes: «Está fuera de sí», tiene su correspondencia en la de los escribas: «Está poseído por Beelzebul [Beelzebub]». La primera expresa una falta de comprensión radical; la segunda, una increencia antagónica. Al término de la intercalación llegan finalmente la madre y los hermanos de Jesús. Pero en esos momentos en los que ha comenzado la proclamación del Reino otros los substituyen: «Quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre[9]». La escena intermedia con los escribas de Jerusalén constituye una de las afirmaciones más claras del Jesús marcano sobre Satán, cuyo reino se opone al reino de Dios. Con la aparición de Jesús los dos reinos se ven envueltos en una batalla. La parábola alegórica[10] de 3,27 sugiere que Satán es el fuerte que posee su casa y sus bienes (este mundo), y que Jesús es el más fuerte que ha venido para atarlo y saquear sus bienes. La blasfemia imperdonable de Mc 3,28-30 consiste en atribuir las obras de Jesús a un espíritu impuro en vez de al Espíritu Santo[11].

La siguiente sección (4,1-34) es una colección de parábolas y dichos parabólicos sobre el reino de Dios, en su mayor parte referidos al crecimiento de la semilla. Aunque el ministerio de Jesús está centrado

9. Es significativo cristológicamente el que Jesús no diga «padre». Puesto que esta escena deja en mal lugar a María, los católicos encuentran en ella dificultades; al parecer les pasó igual a Mt y a Lc. Mt (12,24-50), que conserva el resto del material marcano de esta escena, omite el preludio en el que los deudos de Jesús afirman que éste está fuera de sí; Lc (8,19-21) no sólo elimina esta frase, sino cualquier contraste entre la madre y hermanos naturales y los discípulos. Cf. también n. 21. La idea de que la madre de Jesús era un discípulo especial comienza a mostrarse en los evangelios posteriores (empezando por Juan). Para un tratamiento más amplio del tema, cf. el libro ecuménico MNT; cf. también S. C. Barton, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (SNTSMS 86), University Press, Cambridge, 1994.

10. Siguiendo al comentarista alemán A. Jülicher, los intérpretes tienden a hacer una nítida distinción entre parábola (imagen con moraleja) y alegoría (en la que cada figura individual dentro del simbolismo tiene un significado). La investigación ulterior sobre el lenguaje figurado en el AT y en los rabinos posteriores ha cuestionado una distinción tan neta. Hoy se acepta ampliamente que algunas de las parábolas del NT tienen rasgos alegóricos (NJBC 81, 62-63).

11. La concepción de un pecado imperdonable aparece en otros lugares del NT (Hb 6,4-6; 10,26; 1Jn 5,16-17). R. Scroggs, JBL, 84 (1965), 359-373, relaciona Mc 3,28-29 con 1Co 12,2-3 y el problema del cristianismo extático que no acepta limitaciones en las acciones del Espíritu. Cf. también M. E. Boring, NT, 18 (1977), 258-279.

en Cafarnaún, junto al Mar de Galilea, y el escenario de la parábola es una barca, da la impresión de que el material de las parábolas de Jesús está tomado de las aldeas y alquerías de las colinas del país de su juventud. No hay duda ninguna de que el Jesús histórico expresó su enseñanza en parábolas[12]. Puesto que éstas son polivalentes, su moraleja particular toma cierto colorido del contexto en el que fueron pronunciadas o colocadas. Los investigadores han empleado mucho tiempo en reconstruir el contexto original de las parábolas en la época de Jesús, distinguiéndolo de las subsiguientes reinterpretaciones y añadidos generados cuando las parábolas eran predicadas en las primeras décadas del cristianismo[13] (pero ambos contextos preevangélicos son especulaciones). El único contexto cierto es la situación de cada parábola en los evangelios tal como nos han llegado, y el hecho de que a veces el contexto difiera en Mc, Mt y Lc ejemplifica el uso creativo de la tradición por parte de los evangelistas para sus propósitos pedagógicos.

En la presente secuencia narrativa de Mc tres parábolas sobre la *semilla (el sembrador y la semilla; la simiente que crece por sí misma;* la semilla de mostaza) sirven como comentario de lo que ha ido ocurriendo en la proclamación del Reino por parte de Jesús[14]. En la parábola del sembrador la moraleja está en las diferentes clases de suelo. La interpretación ofrecida por Marcos, incluso aunque no se derive de Jesús mismo, puede estar cercana a la idea original: sólo algunos han

12 El estudio de las parábolas evangélicas ha generado una inmensa bibliografía y enconados debates; los lectores encontrarán una buena introducción a ellos en NJBC 81, 57-88 y en el manual de H. Hendrickx, *The Parables of Jesus*, Harper & Row, San Francisco, 1986 He aquí una lista de libros de diferentes tendencias C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (ed. rev.), Scribner's, New York, 1961 (*Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid, 2001); J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, Scribner's , New York, ⁹1972 (*Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 1997), J. D Crossan, *In Parables*, Harper & Row, New York, 1973, y *Cliffs of Fall*, Seabury, New York, 1980; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, Fortress, Philadelphia, 1976; M. I. Boucher, *The Mysterious Parables* (CBQMS 6), CBA, Washington, 1977; M. A. Tolbert, *Perspectives on the Parables*, Fortress, Philadelphia 1976; J Lambrecht, *Once More Astonished*, Crossroad, New York, 1981; J. R. Donahue, *The Gospel in Parable*, Fortress, Philadelphia, 1988; D. Stein, *Parables in Midrash... Rabbinic Literature*, Harvard, Cambridge MA, 1991; C. W. Hedrick, *Parables as Poetic Fictions*, Hendrickson, Peabody, MA, 1994.

13. Por ejemplo, la explicación de la parábola del sembrador se entiende generalmente como una exégesis de la parábola de Jesús en los sermones posteriores, centrados en los obstáculos que encuentran los cristianos, interpretación que utiliza términos griegos atestiguados en las epístolas.

14. Pero también como una introducción a lo que sigue, a saber, la creciente incomprensión de los discípulos N. R. Petersen, «The Composition of Mark 4 1-8 26», en HTR, 93 (1980), 185-217. Cf. el excelente tratamiento de estas parábolas en J. Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* (SBLDS 90), Scholars, Atlanta, 1986; también Henaut, *Oral*

aceptado la proclamación del Reino, e incluso entre éstos hay fallos. La simiente, sin embargo, tiene su propia fuerza y madurará en su momento; es como la semilla de la mostaza, muy pequeña al principio pero de gran crecimiento. El autor pretendía que los que leyeran/oyeran el evangelio vieran estas parábolas como una explicación de los fallos y decepciones en su propia experiencia del cristianismo, y como un signo de esperanza de que al final habrá un ingente crecimiento y una abundante cosecha.

Entreverados con las parábolas de la semilla hay comentarios y dichos parabólicos sobre la «finalidad» de las parábolas. Pero Mc 4,11-12[15] en particular, donde Jesús dice que a los de fuera se les habla en parábolas para que *no vean*, entiendan y se conviertan, es un texto ofensivo si uno no comprende que a veces la manera bíblica de referirse a la previsión divina es presentar como intención de Dios lo que ha sucedido de hecho. (Así en Ex 7,3 Dios habla a Moisés del plan divino de endurecer el corazón del Faraón de modo que no le escuche..., lo que es una mera descripción posterior del hecho de que el Faraón se resistió.) Mc describe realmente lo que ve como el *resultado* negativo de la enseñanza de Jesús entre su propio pueblo, la mayoría del cual no lo comprendió y no se convirtió. Al igual que las visiones simbólicas concedidas a Daniel en el AT, las parábolas constituían un «misterio» cuya interpretación es otorgada por Dios sólo a los elegidos (Dn 2,22.27-28). Otros no comprenden y el misterio se convierte en fuente de destrucción. Is 6,9-10, que predecía el fracaso del profeta en su intento de convertir a Judá, fue utilizado ampliamente en el NT para explicar el fracaso de los seguidores de Jesús para convencer a la mayoría de los judíos (Rm 11,7-8; Hch 28,26-27; Jn 12,37-40). Marcos utiliza el mismo texto aquí (4,12) al comentar las parábolas. Que la intención de Jesús (en su sentido propio) no era obscurecer queda claro en los dichos sobre la lámpara y lo oculto en 4,21-23, y también por el sumario de 4,33-34, donde se dice que Jesús les hablaba en parábolas «según podían entender».

Cuatro acciones milagrosas en 4,35-5,43. Éstas sirven para recordar a los lectores de hoy que la visión del mundo en el siglo I era muy diferente de la nuestra. Muchos investigadores modernos rechazan completamente la historicidad de los milagros[16]; otros se muestran

15. M. A. Beavis, *Mark's Audience. The Literary and Social Setting of Mark 4,11-12* (JSNTSup 33), JSOT, Sheffield, 1989.

16. Casi la mitad del relato marcano del ministerio público (unos 200 de 450 versículos) trata de milagros. El evangelista los describe como *dynámeis* (relacionado con el castellano «dinamita»; «actos de poder» o «hechos poderosos»), no utilizando el término griego (*thaûma*) que orienta la atención hacia lo portentoso, como sería en castellano

dispuestos a aceptar las curaciones de Jesús porque pueden relacionarse con la venida del Reino como manifestación de la misericordia de Dios, pero rechazan la historicidad de los milagros contra la «naturaleza», tales como la tempestad calmada en Mc 4,35-41. Esta distinción, sin embargo, no tiene apoyos en el trasfondo veterotestamentario, en el que Dios manifiesta su poder sobre toda la creación. Al igual que la enfermedad y la aflicción reflejan el reino del mal, así lo hace una tormenta peligrosa; por ello Jesús increpa al viento y al mar en 4,39 tal como lo hace con el demonio en 1,25. (A menos que se considere esta imagen imposiblemente ingenua, se debería notar que cuando una tormenta causa hoy la muerte y la destrucción, la gente se pregunta por qué Dios la ha permitido en vez de descargar su rabia contra el sistema de altas y bajas presiones atmosféricas.) La victoria de Jesús sobre una tormenta se contempla como la acción del más fuerte (3,27), a quien incluso el viento y el mar obedecen.

La lucha de Jesús contra los demonios se torna aún más dramática en la curación del endemoniado geraseno (5,1-20) de quien el Maestro expulsa una «legión». El esquema del milagro se parece a la historia del endemoniado en 1,21-28, incluido el reconocimiento de la identidad de Jesús. Sin embargo, los elementos coloristas e imaginativos son más nítidos aquí; por ejemplo la descripción prolongada de la violencia del hombre, y la necesidad de los demonios de tener un lugar donde aposentarse[17], lo que lleva a la traslación de los espíritus a los cerdos y a la detallada descripción del hombre curado. El final —según el cual el curado es enviado a la Decápolis para proclamar lo que Dios ha hecho con él— es significativo, pues es contrario a la tendencia del «secreto mesiánico». Los dos milagros de 5,21-43 son otro ejemplo de intercalación marcana (cf. pp. 198-199 sobre el «emparedado»): Jesús

«milagro» (del lat. *mirari*, «admirar»). El estudio de los milagros evangélicos, como el de las parábolas, ha generado una enorme discusión científica, a la que los lectores encontrarán una introducción en NJBC 81, 89-117 y en el manual de H. Hendrickx, *The Miracle Stories of the Synoptic Gospels*, Chapman, London, 1987. He aquí una lista de libros de diferentes tendencias: A. Richardson, *The Miracle-Stories of the Gospels*, SCM, London, 1941; R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles*, SCM, London, 1963; H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9), Brill, Leiden, 1965; A. Friedrichsen, *The Problem of Miracle in Primitive Christianity*, Augsburg, Minneapolis, 1972 (orig. de 1925); H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World*, Eerdmans, Grand Rapids, 1984; C. Brown, *Miracles and the Critical Mind*, Edermans, Grand Rapids, 1984; D. Wenham-C. L. Blomberg (eds.), *The Miracles of Jesus* (GP6), JSOT, Sheffield, 1986; Meier, *Marginal* 2, 507-1038.

17. Cf. Mt 12,43-45. Existe un importante problema geográfico en el emplazamiento de la escena por parte de Marcos, en la que los cerdos se despeñan y se ahogan en el lago. Gerasa está situada a más de 45 km del Mar de Galilea. La lectura alternativa, Gadara, no sirve de ayuda, puesto que está a más de 10 km del mar.

parte para la casa de Jairo en 5,21-24 y llega para resucitar a la hija de éste en 5,35-43; pero el tiempo intermedio se llena con la curación de la hemorroísa en 5,25-34. Nótese en la historia de esta mujer cómo se concibe el poder de Jesús como algo que éste posee, pero que puede salir de él sin que sepa a dónde va. La pregunta «¿Quién me ha tocado?», la sarcástica respuesta de los discípulos y la confesión de la mujer añaden elementos al drama. Sin embargo, quizás no intencionadamente, estos detalles dan la impresión de que Jesús no conoce todo, y ésta puede ser la razón por la cual la forma mucho más breve de esta historia en Mt 9,20-22 omite tales detalles. La declaración de Jesús «Tu fe te ha salvado» (5,34; 10,52) muestra que Marcos no tiene una concepción mecánica del poder milagroso de Jesús. En la historia de Jairo nos enteramos de los nombres de los tres escogidos, Pedro, Santiago y Juan, para acompañar a Jesús[18]. Entre los Doce fueron ellos los primeros en ser llamados, y los testimonios de Pablo y de los Hechos sugieren que eran los más conocidos. La «acción poderosa» de Jesús consiste en resucitar a la joven para la vida ordinaria, pero quizás el autor haya pretendido que sus lectores vean en la petición del padre, «que mi hija sane y viva» (5,23), con el resultado de que la muchacha «se levantó» (5,42), un preanuncio del don de la vida eterna por parte de Jesús[19]. La escena termina con otro ejemplo del secreto mesiánico (5,43).

En 6,1-6 Jesús retorna a Nazaret, su patria chica. Estas frases forman un bloque con las acciones respecto a los «suyos», de Nazaret, al comienzo de la escena (3,21.31-35). Su enseñanza en la sinagoga produce escepticismo. La gente del pueblo recuerda que Jesús es un carpintero y que su familia es conocida[20], por lo que tanto su sabiduría religiosa como sus hechos poderosos no tienen un origen plausible. Jesús admite que un profeta no es honrado en su patria, entre sus parientes y en su propia casa[21]. A pesar de las parábolas y milagros que

18. También 9,2; 13,3 (con Andrés); 14e,33.

19. Cf. Cap. 11, n. 41. El uso por parte de Marcos de la fórmula aramea *Talitha koum* en 5,41, que se cuida de traducir para sus lectores como en otras ocasiones, ha sugerido a algunos que está conservando una fórmula mágica (cf. Hch 9,40). Sin embargo, al describir un ejemplo tan estupendo del poder divino, Marcos pudo escoger el arameo para proporcionar un sentido de autenticidad, como muy probablemente en las últimas palabras de Jesús en 15,34. Posiblemente las generaciones posteriores pudieron atribuir efecto mágico a lo que a ellos pareció una expresión exótica.

20. La descripción que menciona a la madre, hermanos y hermanas sugiere que José, no mencionado, estaba ya muerto. Sobre el debate si tales hermanos y hermanas eran o no hijos de María, cf. Cap. 34, n. 2 y BROQ 92-97.

21. La escena paralela en Mt 13,53-58 omite la frase de que un profeta es tenido en poco entre sus parientes; y Lc 4,24 elimina la falta de honra «entre sus parientes» y «en su patria». Cf. n. 9 *supra*.

hemos visto en estos capítulos, el ministerio de Jesús no ha generado la fe entre aquellos que lo conocen, y su poder (que, como hemos visto, está en relación con la fe) no tiene allí efecto.

3. *Envío de los Doce; comida de los 5.000; marcha sobre las aguas; controversia; comida de los 4.000; falta de comprensión (6,7-8,26)*

Una vez más se puede discutir si esta sección constituye una unidad con varias subsecciones o un cierto número de unidades distintas. Comienza con el envío de los Doce y concluye con su continua incomprensión; tiene como tema más importante el fracaso de Jesús en su intento de conducir a estos discípulos a una fe satisfactoria, fracaso que llevará a la segunda parte del evangelio, en la que el Maestro proclama que esto sólo se conseguirá tras sus sufrimientos y su muerte.

En la sección que trata de *la misión de los Doce y de Herodes (6,7-33)* encontramos una vez más una intercalación marcana: el envío (*apostéllein*) de los Doce se narra en 6,7-13 y su vuelta en 6,30-32, con un relato de la actividad de Herodes «emparedado» entre 6,14-29 para que ocupe el tiempo intermedio. La misión de los discípulos a predicar un cambio de mente, expulsar a los demonios y curar a los enfermos es una extensión del propio cometido de Jesús, por lo que él les otorga el poder de realizarlo todo. Las austeras condiciones (sin comida, dinero, equipaje) han de dejar claro que los resultados no se producen por medios humanos. Probablemente los cristianos de la comunidad marcana esperaban también tal austeridad de sus misioneros[22]. Entre el comienzo y el final de la misión se nos dice que el rey Herodes (Antipas) había asesinado a Juan Bautista y que estaba preocupado entonces de que Jesús pudiera ser el mismo Juan resucitado de entre los muertos[23]. El destino del Bautista es un aviso de lo que va a ser verosímilmente el sino de Jesús y el de los enviados a realizar su obra.

La comida de los 5.000 y la marcha sobre las aguas (6,34-52) constituye una unidad en los cuatro evangelios. Las variaciones del milagro de la multiplicación de los panes en Jn y la presencia de lo que

22. Aunque tendrán una casa que los acoja, en donde podrán alojarse. En 6,13 los enfermos son ungidos con óleo. Jesús no lo hace; una vez más la narración marcana puede estar influida por la práctica de la iglesia primitiva (St 5,14-15).

23. Mc 6,17 no es exacto (Herodías no es la mujer de Filipo, sino de otro hermano llamado también Herodes); muchos dudan que una princesa herodiana hubiera podido danzar del modo descrito en el texto. Puede tratarse de una historia popular, que fue más tarde dramatizada en el arte, la música y el teatro, aunque el relato bíblico no menciona ni a Salomé ni los velos.

puede ser otra forma de este prodigio en la comida de los 4.000 en Mc 8,1-9[24] (también en Mt) sugieren la existencia de una tradición muy antigua que ha sufrido diversas adaptaciones durante el período de la predicación. Es también un ejemplo interesante de múltiple significado. A nivel narrativo directo la multiplicación de los panes representa el poder divino de Jesús puesto al servicio de una multitud hambrienta cuyas circunstancias tocan su corazón. Hay en ella, sin embargo, ecos del AT, por ejemplo de la comida de cien personas con veinte panes realizada por Eliseo en 2R 4,42-44, y quizás del milagro del maná en época de Moisés (el «lugar desierto» de 6,32). Incluso la marcha de Jesús sobre las aguas puede ser un eco del cruce del Mar Rojo a pie enjuto. Poner de relieve los paralelos entre la vida de Jesús y escenas similares del AT, proceso que comenzó con Jesús mismo y se desarrolló enormemente en la predicación de la Iglesia, se convirtió en un elemento importante en la comprensión del plan total de Dios. Otro estrato de significado quedaba probablemente claro para los lectores de Mc, puesto que la acción de Jesús en 6,41 anticipa lo que éste hará en la Última Cena en 14,22-23 en relación con el pan, que es su cuerpo, acción que les sería familiar por sus propias eucaristías[25]. Ya fuere como parte de este simbolismo, o separadamente, la multiplicación de los panes pudo haber sido vista como una anticipación del banquete mesiánico. Como las parábolas, los milagros de Jesús pudieron ser polivalentes y, ciertamente, un milagro podía adquirir una función simbólica.

En el segundo milagro, la marcha sobre las aguas, Mc presenta un tipo de teofanía o epifanía: la identidad divina de Jesús está sugerida no sólo por el carácter extraordinario del milagro, sino por la respuesta de aquél en 6,50: «Yo soy»[26]. Lo más doloroso del pasaje es que los discípulos no comprendieran este milagro ni el de la multiplicación de los panes, pues sus corazones estaban endurecidos (6,52). Después de este par de milagros encontramos un *sumario marcano (6,53-60)* sobre el entusiasmo de los campesinos galileos por las muchas curaciones de Jesús, realizadas algunas simplemente al contacto con sus vestidos. Pero el texto deja a los lectores intuyendo que tal entusiasmo no es una fe verdadera.

24. R. M. Fowler, *Loaves and Fishes* (SBLDS 54), Scholars, Chico, CA, 1981, argumenta que Marcos compuso 6,30-44 basándose en la tradición de 8,1-9.

25. El banquete a base de panes y peces fue la representación normal de la eucaristía en el arte de las catacumbas. De un modo diferente el relato de la multiplicación en Jn desarrolla motivos del ciclo de Eliseo y eucarísticos, por lo que tales interpretaciones pudieron ser comunes en la iglesia primitiva.

26. Para el uso de *egò eîmi* como nombre divino, cf. p. 461. Marcos puede representar un uso incipiente de esta forma en la tradición sobre Jesús.

La controversia sobre la pureza ritual (7,1-23) es la ilustración siguiente de esa falta de comprensión. A pesar de todos los milagros, lo que más fastidia a los fariseos y escribas que vienen desde Jerusalén es que algunos de los discípulos no observen la pureza ritual, concepto que 7,3-4 explicará a los lectores. La controversia lleva a Jesús a condenar las estrechas interpretaciones de la Ley como tradiciones humanas que no tienen en cuenta, e incluso frustran, la intención real del mandato divino sobre la pureza de corazón. Aunque la actitud básica respecto a la Ley de 7,8.15 proceda plausiblemente de Jesús, muchos investigadores sugieren que la aplicación que lo presenta como declarando puros todos los alimentos (7,19) es una perspectiva desarrollada dentro de la tradición que Marcos recibe. Las enconadas disputas sobre la comida *kosher* atestiguadas en los Hechos y en Pablo son difíciles de explicar si Jesús hubiera dilucidado esta cuestión desde el principio[27]. La fe de la *mujer sirofenicia (7,24-30)* en la región de Tiro proporciona un nítido contraste con la hostilidad de las autoridades judías. (No es accidental que Mc presente una secuencia de una controversia sobre los alimentos y la sorprendente fe de una gentil que viene espontáneamente a Jesús; éstas eran las dos cuestiones principales que dividían a los cristianos primitivos.) Algunos se han sentido ofendidos por la respuesta de Jesús en 7,27, puesto que no es igualitaria: coloca a los judíos en primer lugar (los hijos) y se refiere a los gentiles como «perros»[28]. Tal escándalo, sin embargo, puede reflejar un fallo en la aceptación de Jesús como un judío del siglo I. También Pablo pone en primer lugar a los judíos (Rm 1,16), y en 1P 2,10 hay un eco de la tesis veterotestamentaria de que los gentiles no tienen el estatus de pueblo. El hijo de la mujer es curado a distancia, pero el siguiente milagro, el del *sordomudo (7,31-37)*, describe el inusual e intenso contacto de Jesús con los afligidos hasta llegar incluso a poner su saliva en la lengua de aquél y utilizar la fórmula aramea *Efatá*[29], que el texto transcribe. Mc indica que el entusiasmo del pueblo ante el poder de Jesús supera su orden de secreto.

Aunque en principio la *comida de los 4.000 (8,1-9)* pueda ser un duplicado de la narración anterior, ésta tiene en Mc un fuerte efecto acumulativo como manifestación ulterior del maravilloso poder de Je-

27. Por ejemplo, Ga 2,11-14; Rm 14,14-21; Hch 10,14-15. Cf. los puntos de vista diferentes expresados por N. J. McEleney, CBQ, 34 (1972), 431-460, y H. Räisänen, JSNT, 16 (1982), 79-100.

28. La traducción del diminutivo griego (lit. «perrillos») como «cachorros» no está justificada probablemente, puesto que las formas diminutivas en este período (más frecuentes en Mc) son a menudo variantes no significativas.

29. Cf. n. 19 respecto a 5,41. Sólo Mc y Jn tienen milagros en los que interviene la saliva. ¿Han eliminado este elemento otros estratos de la tradición por temor a que fuera interpretado como mágico?

sús. El contexto es de nuevo una multitud sin nada que comer; el uso del verbo *eucharisteîn* (8,6) es un apoyo de la interpretación eucarística[30]. Lo que sigue, la escena de *los discípulos en la barca (8,10-21)*, dramatiza a modo de clímax la extrema inverosimilitud de que Jesús pueda ser aceptado o comprendido. Después de todo lo que ha hecho, los fariseos vendrán de nuevo para probarle exigiendo un signo, y el texto describe expresamente a los discípulos en la barca como gentes que nada entienden de las dos multiplicaciones. *La curación del ciego (8,22-26)* sirve como comentario parabólico de la situación. El hombre sólo recobra la vista en diversos estadios, puesto que la primera acción de Jesús sólo le concede una visión borrosa. Ésta es la situación de los discípulos como resultado de todo lo que Jesús ha hecho por ellos hasta el momento. Sólo cuando el Nazareno actúa por segunda vez ve el hombre claramente. La siguiente mitad del evangelio describirá lo que ha de hacer Jesús para que los discípulos vean claramente, a saber, sufrir, ser condenado a muerte y resucitar.

Parte segunda: Predicción de los sufrimientos; muerte en Jerusalén; resurrección (8,27-16,8 + 16,9-20)

Jesús marca un cambio de tono al predecir claramente su destino tres veces; la tercera cuando se dirige a Jerusalén, en donde se cumplirá todo lo que ha predicho. En esta segunda parte se observa un cambio en el esquema narrativo del evangelio, puesto que se producen pocos actos de poder (milagros), casi como si Jesús reconociera que los milagros no conducirán a los discípulos a la comprensión. La gente aprecia sus actividades en Jerusalén, pero los sumos sacerdotes y los escribas las aborrecen. Finalmente, éstos conciben un plan para matarlo, y con la cooperación de Judas lo arrestarán después de que haya celebrado la cena de Pascua con sus discípulos. Jesús es conducido ante el sumo sacerdote y el gobernador romano, y condenado a ser crucificado. Tras su muerte, un centurión romano reconoce su identidad como Hijo de Dios. Al tercer día unas mujeres encuentran vacía la tumba en la que estaba enterrado, y un joven (un ángel) proclama que Jesús ha resucitado y que lo verán en Galilea.

1. *Tres predicciones de la pasión; confesión de Pedro; la transfiguración; enseñanza de Jesús (8,27-10,52)*

La parte segunda comienza con la *confesión de Pedro, la primera predicción de la pasión y sus consecuencias (8,27-9,1)*. Pronto, al comien-

30. Cf. N. A. Beck, CBQ, 43 (1981), 49-56.

zo de la parte primera, escuchamos juicios negativos sobre Jesús («Está fuera de sí»; «Está poseído por Beelzebub»). La confesión de Pedro aparece en medio de juicios más positivos de él: es Juan Bautista, Elías o uno de los profetas. Este portavoz de los discípulos, que ha estado con Jesús desde 1,16, va más allá proclamándolo mesías. Pero Jesús saluda esta confesión con el mismo precepto del silencio con el que reprendió la identificación de los demonios como Hijo de Dios (3,11-12). Los dos títulos son correctos en sí mismos, pero han sido enunciados sin el necesario componente del sufrimiento. Jesús comienza ahora a subrayar con más claridad este componente prediciendo su propio sufrimiento (8,31)[31]. Pedro rechaza esta imagen de un Hijo del hombre sufriente, y por ello Jesús categoriza su falta de comprensión como propia de Satán. No sólo Jesús tendrá que sufrir, sino también todos los que le sigan (8,34-37). En 8,38 Jesús advierte que todos aquellos que se avergüencen de él sufrirán la misma vergüenza por parte del Hijo del hombre cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles. Esta notable afirmación cristológica se refiere aparentemente a la parusía (o segunda venida de Cristo). Ahora bien, ¿lo hace también el siguiente versículo (9,1) cuando habla de que algunos no gustarán la muerte antes de que vean venir al reino de Dios con poder? (Mt 16,28 habla de la venida del Hijo del hombre). O ¿se refiere más bien a la transfiguración que sigue inmediatamente (como implica la numeración del versículo como 9,1 en vez de 8,39), una interpretación que hace el «no gustarán la muerte» más fácil de entender?[32].

La transfiguración (9,2-13) produce una reacción que es otro ejemplo de la fe inadecuada de los discípulos. A comienzos de la primera parte una voz del cielo proclamaba durante el bautismo que Jesús era el Hijo de Dios, pero los discípulos no estaban presentes en esa ocasión, y hasta el momento, durante la vida pública, ningún seguidor del

31. Las tres predicciones marcanas de la pasión en los caps. 8, 9 y 10 (utilizadas también por Mt y Lc, y con una forma independiente quizás también por Jn 3,14; 8,28; 12,34) han sido objeto de enconadísma discusión. ¿Es posible que alguien pueda predecir el futuro? ¿Han sido estas «predicciones» formuladas después de que acontecieran los eventos que describen? Para un tratamiento del tema y la bibliografía, cf. BDM 2, 1468-1491.

32. Cf. E. Nardoni, CBQ, 43 (1981), 365-384. La transfiguración, pues, anticipa una parusía gloriosa. La idea de que se trata de una aparición postpascual traspuesta a la época del ministerio público de Jesús es implausible (¿Dónde hay testimonios de un Jesús que se aparece rodeado de santos del AT, o de una voz celeste diferente de la que lo identifica como el Hijo?) Ha habido un considerable debate entre los estudiosos sobre la historicidad de la transfiguración. Ésta se halla claramente relacionada con el bautismo. En ambos casos un incidente de la vida de Jesús pudo haber sido el tema de una densa reflexión y dramatización cristológicas.

Nazareno había hecho una confesión de su identidad tan llena de fe. Ahora, a comienzos de la segunda parte, cuando la gloria de Jesús oculta hasta el momento es visible para tres de sus discípulos (n. 18), la voz celeste vuelve a identificar a Jesús. La escena es un eco de la teofanía más importante de Dios en el AT, puesto que tiene lugar en una montaña en presencia de Moisés y de Elías, que estuvieron en presencia de Dios en el Sinaí (Horeb). La frase «después de seis días» de 9,2 parece evocar a Ex 24,16, donde una nube cubre el Sinaí durante seis días, y sólo al siguiente es cuando Dios habla a Moisés. Pedro propone torpemente prolongar la experiencia construyendo tres tiendas al igual que la Tienda de la reunión fue construida después de la experiencia del Sinaí (Ex 25-27, 36-38). Pero en realidad estaba aterrorizado, y no sabía lo que decía (Mc 9,6). El diálogo al bajar la montaña nos trae ecos de la predicción de la pasión (a saber, que el Hijo del hombre debe sufrir y que resucitará de entre los muertos), pero ahora en relación con Elías. La identificación implícita de Elías con Juan Bautista, que apareció antes de Jesús y fue asesinado (9,13), puede representar la reflexión de la Iglesia sobre cómo relacionar las dos grandes figuras evangélicas a la luz del AT.

Marcos cuenta con una extensión inusitada la *historia de un muchacho endemoniado (9,14-29)*[33] a quien los discípulos de Jesús no pudieron curar mientras el Maestro estaba en la montaña. Los síntomas son típicos de la epilepsia (Mt 17,15 lo reconoce), pero en la cosmovisión evangélica el mal sufrido por el muchacho aparece como una posesión demoníaca. La razón de por qué los discípulos no pudieron expulsar al demonio exaspera a Jesús: es ésta una generación incrédula (9,19), y en la petición de ayuda del padre hay también una falta implícita de fe: «Si puedes» (9,23). El «espíritu mudo y sordo» obedece la orden de salida de Jesús; pero a los lectores les queda un sentido de misterio cuando al final (9,29) el Maestro dice a sus discípulos: «Esta especie no puede ser expulsada por ningún medio si no es por la oración».

Con la *segunda predicción de la pasión (9,30-32)*, que los discípulos tampoco comprenden, comienza un viaje por Galilea. (La dificultad que supone despachar todas esas predicciones como creaciones posteriores a Jesús se ejemplifica en 9,31, donde muchos investigadores ven rasgos semíticos y una tradición antigua.) En Cafarnaún, y finalmente cuando parte para un viaje portentoso a Judea (10,1.17), Jesús da a sus discípulos *instrucciones variadas sobre el Reino (9,33-*

33. Cf. P. J. Achtemeier, CBQ, 37 (1975), 471-495, sobre cómo una tradición que procede de Jesús ha sido interpretada por Marcos.

10,31). Marcos ha reunido aquí las últimas comunicaciones que él considera importantes antes de que el Maestro llegue a Jerusalén para morir[34]. En 9,33-35 Jesús reconviene a los Doce para que no pretendan ser los más grandes en el Reino, sino los siervos. El carácter incluyente del Reino queda ejemplificado en 9,36-41[35] por el mandato de Jesús de recibir a los niños (es decir, a las personas insignificantes) en *su nombre y por su máxima «El que no está contra nosotros está con* nosotros». La protección contra el escándalo (es decir, la incitación al pecado: 9,42-48) que Jesús hace extensiva a los pequeños creyentes sería entendida por los lectores de Mc como algo propio no sólo de la época de Jesús, sino también de la suya. Jesús conmina a los discípulos a que sean como el fuego y la sal (9,49-50), que purifican y sazonan antes del momento del juicio.

El viaje a Judea, la instrucción a las muchedumbres y una pregunta de los fariseos son el contexto de la enseñanza de Jesús sobre el matrimonio y el divorcio (10,1-12). Los fariseos, basándose en Dt 24,1-4, permitían al marido dar a su mujer libelo de repudio a causa de «cualquier indecencia en ella», y los rabinos debatían si la tal indecencia debía ser seria o podía ser trivial. Pero Jesús, apelando a Gn 1,27; 2,24 respecto a la unidad creada por el matrimonio, prohíbe disolver el vínculo matrimonial, de modo que un nuevo matrimonio tras el divorcio constituye adulterio. (La misma actitud se encuentra entre los judíos que compusieron los manuscritos del Mar Muerto[36].) Mt (dos veces), Lc y 1Co 7,10-11 conservan una forma de esta prohibición, por lo que no es inverosímil que existiera una controversia en vida de Jesús entre él y otros judíos que mantenían diferentes puntos de vista sobre el tema. La dificultad de la posición del Maestro fue pronto reconocida por los primeros cristianos y el dicho generó rápidamente comentarios[37]. Por ejemplo, Mc 10,12, que extiende la prohibición a la mujer

34. La conexión entre algunas de estas enseñanzas parece haberse establecido a base de términos o ideas clave: la noción de no perder la recompensa por haber dado un vaso de agua a los que pertenecen a Cristo en 9,41 conduce a lo que sucede en la Gehenna a aquellos que causan escándalo en 9,42; y el fuego de la Gehenna en 9,48 lleva a la idea de ser sazonados por el fuego en 9,49. El hecho de que en 9,41 el Jesús de Marcos hable de pertenecer «a Cristo» muestra hasta qué punto el evangelio ha «modernizado» el lenguaje de la época de Jesús trasladándolo al de la Iglesia.

35. Nótese la enorme importancia cristológica de 9,37: «El que me recibe no me recibe a mí, sino al que me ha enviado».

36. Especialmente 11QTemple[a] 57,17-19 y CD 4,20-21; cf. el importante artículo de J. A. Fitzmyer, FTAG 79-111.

37. Esto continúa hoy. La observación de que Jesús proclamó esta exigencia en una situación condicionada por su época no tiene sentido, puesto que toda proposición formulada sobre la faz de la tierra está condicionada por su época. La cuestión está en si

que se divorcia de su marido (práctica no contemplada en la ley del AT), es probablemente una adaptación a la situación de los oyentes paganos del evangelio entre los que las mujeres podían divorciarse de sus maridos.

Jesús retorna a la cuestión de quiénes van a entrar en el Reino (10,13-31). Muchos piensan que en el pasaje sobre los niños en 10,13-16 subyace la corrección a una actitud equivocada que exigiría éxito, habilidades, comportamiento o estatus por parte de aquellos que se dirigen al Reino, mientras que para Jesús el reino/reinado de Dios requeriría sólo la receptividad humana, de la cual el niño es un buen símbolo. Esta interpretación acerca el evangelio de Mc a la noción paulina de la justificación por la fe[38]. Pero ¿cómo muestran o expresan los adultos tal receptividad? Éste es el tema tras la pregunta del hombre rico en 10,17. En su respuesta[39] Jesús no se aleja de los mandatos de Dios enunciados en el AT. Pero cuando el hombre dice que los ha observado todos, Jesús le incita amorosamente a que venda sus posesiones y dé lo obtenido a los pobres. ¿Es esto parte de lo necesario para heredar la vida eterna, o sólo se aplica al discipulado especial de los que caminan con Jesús? Ciertamente no todos los cristianos primitivos vendieron sus posesiones, y 10,24-27 muestra que Jesús exige lo que es imposible para los parámetros humanos, pero no para los de Dios. Aquellos que hacen grandes sacrificios por Jesús serán recompensados tanto en este mundo como en el venidero (10,29-31), pero la frase «con persecuciones», ya sea de Jesús o de Marcos, es un importante toque realista sobre su destino.

Este realismo encuentra también su expresión en la *tercera predicción de la pasión (10,32-34)*, más detallada que las otras puesto que los sucesos anticipados están más cercanos. Cautivos de esta inmedia-

hay que considerarla una exigencia duradera que obliga a los seguidores de Jesús (posición católica para los matrimonios celebrados sacramentalmente) o sólo un ideal del que puede uno pasar en la práctica, ya sea por una razón simple (muchas iglesias protestantes) o por una grave y específica como el adulterio (posición ortodoxa, que se apoya en Mt 19,9).

38. Por ejemplo, Rm 3,28. Otros, además, han pensado que pudiera tratarse de una posición abierta respecto al bautismo de los niños.

39. «Nadie es bueno sino sólo Dios» (10,18) es una frase difícil. Muchos la consideran una formulación pedagógica no me llames bueno mientras que no reconozcas que soy Dios. Otros la interpretan en un sentido totalmente distinto Yo no soy Dios Sin embargo, tal distancia entre Dios y Jesús no es un tema de Marcos Una tercera posibilidad es aunque Jesús fuera percibido como divino («Dios» como decimos nosotros), el vocablo «Dios» no se utilizaba aún para él en la esfera marcana, puesto que hacía referencia al Padre celeste de Jesús Para aplicar finalmente el término «Dios» a Jesús los cristianos tuvieron que expandirlo para incluir en él tanto al Padre celeste como al Hijo con su vida en la tierra

tez, Santiago y Juan suscitan la cuestión de los *primeros lugares en el Reino (10,35-45)*. La propuesta de Jesús de que lo imiten bebiendo su copa y recibiendo el mismo bautismo es simbólicamente una proposición a aceptar el sufrimiento. (La huida de los discípulos en Getsemaní mostrará que su confiada respuesta, «Podemos», era optimista en extremo.) Aunque en el Reino hay plazas especiales preparadas (por Dios), los discípulos deben aprender que el esquema pagano según el cual los reyes se enseñorean de su pueblo no ha de seguirse en el reino que Jesús proclama. En él es el servicio el que hace a uno grande. La sentencia «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir, y a dar su vida como rescate por muchos» (10,45) es un sumario apropiado del espíritu de ese Reino, un espíritu anticipado en Is 53,10-12.

El viaje hacia Jerusalén tiene una escena final en la región de Jericó cuando *Jesús cura al ciego Bartimeo (10,46-52)*. Este hombre, que insiste en pedir a gritos misericordia a Jesús cuando otros le ordenan guardar silencio, es un símbolo de los muchos que vendrán a Cristo y oirán de sus labios: «Tu fe te ha salvado». Marcos nos ofrece esta escena de recuperación de la vista como un elemento positivo antes de los sombríos cuadros que va a pintar en Jerusalén.

2. *Ministerio en Jerusalén; entrada triunfal; acciones y encuentros en el Templo; discurso escatológico (11,1-13,37)*

El relato produce la impresión de que todo lo descrito en estos capítulos tiene lugar en tres días (11,1.12.20). En el primer día *Jesús entra en Jerusalén (11,1-11)*. El Maestro envía a dos discípulos desde su base de operaciones en el Monte de los Olivos y todo ocurre como él ha predicho. Cabalga sobre un pollino que aquéllos traen (quizás una referencia implícita a Za 9,9 sobre la venida del rey a Jerusalén), y es recibido con gritos de alabanza, de Hosanna —un versículo de Sal 118,26—, y con las exclamaciones de la muchedumbre sobre la venida del reino de «nuestro padre David». Así, Jesús es aclamado como el rey que va restaurar el reino terreno de David..., un honor, pero también otro malentendido. Una intercalación marcana («emparedado») dispone las acciones del día siguiente y los comienzos del otro: *la maldición de la higuera, la purificación del Templo y la higuera seca (11,12-25)*[40].

40. Cf. W. R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree* (JSNTSup 1), JSOT, Sheffield, 1980. Para el significado de la acción de Jesús, cf. BDM 1, 454-460; W. W. Watty, ExpTim, 93 (1981-1982), 235-239; C. A. Evans, CBQ, 51 (1988), 237-270. D. Seeley, CBQ, 55 (1993), 262-283, muestra un escepticismo extremo sobre la historicidad de estos hechos.

Maldecir a un árbol porque no hay en él frutos parece irracional a muchos, puesto que, como nos recuerda el mismo Marcos, esos momentos antes de la Pascua no eran tiempos de higos. Sin embargo, esa maldición es similar a las acciones proféticas del AT cuya peculiaridad atrae la atención del mensaje presentado simbólicamente (Jr 19,1-2.10-11; Ez 12,1-7). La higuera estéril representa a esas autoridades judías cuyos fallos se ilustran con la purificación del Templo, transformado en cueva de ladrones en vez de casa de oración para todos los pueblos (Jr 7,11; Is 56,7). En particular, los sumos sacerdotes y los escribas buscan cómo matar a Jesús, pero su futuro castigo queda simbolizado en la sequedad de la higuera. El elemento milagroso en la maldición/desecación del árbol se transforma en ocasión, en 11,22-25, para que Jesús dé a sus discípulos una lección sobre la fe y el poder de la oración[41]. (La norma sobre el perdón dada a los discípulos para que Dios les perdone también a ellos se parece a un motivo que Mt 6,12 coloca en el Padre nuestro.)

La malevolencia de las autoridades suscitada por la purificación del Templo continúa en *la discusión sobre la autoridad de Jesús (11,27-33)*. Éste es el primero de los episodios «trampa» por medio de los cuales Marcos va a mostrar la superior sabiduría de Jesús enfrentada a unos oponentes de espíritu menguado. Nótese que en la línea argumental Juan Bautista, aun muerto, es aún una figura con la que hay que contar. La parábola de los viñadores infieles (12,1-12), que al final se ven privados de la viña[42], presenta el mismo motivo que la maldición de la higuera, para mayor fastidio de las autoridades. Las preguntas de fariseos y herodianos sobre *el tributo al César (12,13-17)*[43] y la de los saduceos sobre *la resurrección (12,18-27)* son otras nuevas trampas preparadas para Jesús. Éstas tienen el efecto de mostrar la vastedad de

41. S. E. Dowd, *Prayer, Power, and the Problem of suffering: Mark 11:22-25* (SBLDS 105), Scholars, Atlanta, 1988.

42. La viña es símbolo de Israel, como muestra el trasfondo de Is 5,1-2. El dueño es Dios y el hijo es Jesús (una muestra rara en Mc de autointerpretación). Muchos piensan que los siervos son los profetas, y que los otros, a quienes se les da la viña, son los gentiles. Cf. n. 10 sobre los rasgos alegóricos de las parábolas evangélicas. En el *Evangelio de Tomás* 65 se halla otra forma de esta parábola.

43. Para otra forma, cf. Papiro Egerton 2, frag. 2 (HSNTA 1, 96-99). Como Nicodemo en Jn 3,2, los oponentes comienzan: «Jesús, maestro, sabemos que vienes de Dios» y continúan: «¿Es conforme a derecho pagar a los reyes lo que pertenece a su reino?». Jesús responde airado, citando a Is como lo hizo antes (Mc 7,6). Algunos, como Crossan, argumentan que el Papiro Egerton es más primitivo que los evangelios canónicos, pero otros sostienen que es una mezcla secundaria de ellos. Existe una forma desarrollada de la historia en el EvTom 100, en la que la moneda es de oro y la frase es: «Los agentes del César exigen impuestos».

la hostilidad hacia él entre las autoridades de todos los grupos, pero podían también ser instructivas para los cristianos marcanos que se enfrentaban a cuestiones similares: la primacía de Dios y la esperanza de la resurrección. (Es difícil saber hasta qué grado el evangelista [o Jesús] estaban manifestando su opinión sobre una disputa política contemporánea acerca de los impuestos.) Aunque Marcos pinta a los adversarios de Jesús a grandes brochazos, hace una excepción con el retrato de un escriba sensato que pregunta al Maestro sobre el *mayor de los mandamientos (12,28-34)* y consigue la aprobación de Jesús, quien manifiesta al demandante que no está lejos del reino de Dios. La primera frase de la respuesta de Jesús es fascinante, pues cita la oración judía diaria, la *Shemá* («Escucha, Israel...») de Dt 6,4[44]. ¡Esto significa que décadas después de los inicios del cristianismo se enseñaba a los gentiles a rezar una oración judía como parte de las exigencias fundamentales ordenadas por Dios! Los dos mandamientos inculcados por Jesús, que combinan Dt 6,5 y Lv 19,18, comparten un mismo hincapié por el amor, lo que los cristianos desearían que se viera como característica especial de su religión, una característica, por desgracia, ausente demasiado a menudo.

En respuesta a tantas preguntas hostiles Jesús plantea su propia y difícil demanda *sobre el hijo de David (12,35-37)*. Se suscitara este tema o no en vida de Jesús, los cristianos tenían que luchar con la idea de que aclamar a Jesús como mesías significaba más que ser el rey ungido de la casa de David (cf. FESBNT 113-126). *La denuncia de la exhibición externa de los escribas (12,38-40)* proporciona el trasfondo para la descripción del comportamiento religioso genuino, *el óbolo de la viuda (12,41-44)*.

La mayor parte de la actividad de Jesús en Jerusalén hasta el momento se había desarrollado en la zona del Templo. Luego, tras reflexionar sobre los magníficos edificios del Santuario, sentado en el Monte de los Olivos, el Maestro pronuncia *el discurso escatológico (13,1-37)*, el último sermón de su ministerio, orientado hacia el fin de los tiempos. El discurso es una colección de duras amonestaciones proféticas (destrucción de los edificios del Templo; futura persecución de los discípulos; necesidad de estar vigilantes) y de signos apocalípticos (impostores; guerras; abominación de la desolación en el lugar donde no debe estar; fenómenos en el cielo). Su interpretación presenta muchos problemas[45]. Suponiendo que el discurso está dispuesto

44. B. Gerhardsson, *The Shema in the New Testament*, Novapress, Lund, 1996.

45. L. Hartmann, *Prophecy Interpreted* (CBNTS 1), Gleerup, Lund, 1996; W. S. Vorster, TIM 269-288; T. J. Geddert, *Watchwords. Mark 13 in Markan Eschatology*

en forma secuencial y que Jesús tenía un detallado conocimiento del futuro, algunos han intentado identificar desde nuestro punto de vista lo que ya ha ocurrido y lo que sucederá. (El literalismo distorsiona particularmente el significado si los elementos simbólicos del AT y de la literatura intertestamentaria se toman como descripciones exactas de sucesos que se esperan; cf. pp. 1002-1003). Incluso aquellos que aprecian la naturaleza simbólica de la apocalíptica y no mantienen una postura literalista piensan que el relato marcano se halla en parte coloreado por lo que el evangelista conoce que ya ha sucedido, por ejemplo la persecución en las sinagogas y ante los gobernadores y reyes[46]. Para muchos lectores el resultado final después de leer el discurso entero es que en él no se ofrece ninguna tabla cronológica precisa: por un lado, los seguidores de Jesús no deben descarriarse con especulaciones y afirmaciones de que el fin del mundo es inminente; por otro, deben permanecer vigilantes.

3. *Unción; Última Cena; pasión, crucifixión, sepultura; la tumba vacía (14,1-16,8)*

Otro bloque marcano está formado por la *traición de Judas y la unción de Jesús (14,1-11)* puesto que esta unción está «emparedada» en el lapso de tiempo entre el plan de las autoridades para arrestar a Jesús y la presentación de Judas para entregárselo. Que la unción sea para el funeral de Jesús avisa a los lectores de que la conjura tendrá éxito. Respecto a la mujer no identificada que unge a Jesús, cf. Cap. 9, n. 33. *La preparación para la Pascua (14,12-16)* no sólo proporciona el contexto ritual para la actuación de Jesús en la Última Cena, sino que ejemplifica también la habilidad del Maestro para predecir lo que va a ocurrir. Este último tema continúa cuando Jesús profetiza lo que harán Judas, los discípulos y Pedro. *La Última Cena (14,17-25)*, narrada en Mc muy brevemente, proporciona el contexto para la primera de esas predicciones; y la idea de que Judas entregará a Jesús ofrece el contras-

(JSNTSup 26), JSOT, Sheffield, 1989; C. C. Black, en D. F. Watson, *Persuasive Artistry* (JSNTSup 50), JSOT, Sheffield, 1991, 66-92; A. Yarbro Collins, FGN 2, 1125-1140; J. Verheyden, FGN 2, 1141-1159; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Last Days*, Hendrickson, Peabody, MA, 1993 (revisión de sus libros de 1953 y 1963).

46. Esta postura se complica con la hipótesis de que Marcos tomó y editó un antiguo apocalipsis en el cual las indicaciones cronológicas eran de un período anterior. Por ejemplo, la «abominación de la desolación» ¿es una referencia al intento de Calígula, en el 40 d.C., de que una estatua suya fuera colocada en el Templo (así N. H. Taylor, JSNT, 62 [1996], 13-41)? O ¿se refiere a los sucesos en Jerusalén hacia el final de la revuelta judía del 68-70 d.C.?

te dramático con la autoentrega de éste en la bendición eucarística del pan y del vino como su cuerpo y sangre.

Con *la agonía en Getsemaní (14,26-52)* comienza la parte de sufrimiento del relato marcano de la pasión[47], cuando Jesús se traslada desde el cenáculo al Monte de los Olivos. En esta transición las predicciones de la huida de los discípulos y la negación de Pedro crean un tono trágico, y en lo que sigue los elementos de fracaso y abandono son superiores en Mc al de los otros relatos de la pasión. La soledad de Jesús queda dramatizada en tres pasos[48]: cuando se aparta del grupo de los discípulos, cuando se aleja luego de los tres predilectos y finalmente cuando cae a tierra solo suplicando al Padre que aparte de él ese cáliz, ¡un cáliz de sufrimiento que en 10,39 animó a sus discípulos a beber! Como el Padre se mantiene en silencio y encuentra a los discípulos durmiendo tres veces, Jesús acepta la voluntad de Dios y proclama que en ese momento el Hijo del hombre será entregado a los pecadores, tal como ha predicho tres veces. El primer momento de una larga secuencia de traición se produce cuando con un beso (un toque dramático) Judas lo entrega a la turba enviada por los sumos sacerdotes y escribas[49]. No sólo huyen todos los discípulos, sino que un joven que estaba siguiendo a Jesús se escapa también, desnudo. Los intentos por identificar a este joven son probablemente vanos (BDM 1, 294-304); este muchacho simboliza el fracaso: todos los que han dejado todas las cosas para seguirle, ahora lo dejan todo para huir de él.

El proceso judío: Jesús es condenado por el Sanedrín. Mofa de los soldados; negación de Pedro (14,53-15,1). El pelotón de arresto entrega a Jesús a los sumos sacerdotes, ancianos y escribas, quienes se reúnen como Sanedrín[50] para decidir su suerte. Yendo hacia delante y

47. Para bibliografía, cf. BDM 1, 97-110. Destacan: J. R. Donahue, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBLDS 10), Scholars, Missoula, MT, 1973; W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark,* Fortress, Philadelphia, 1976; D. H. Juel, *Messiah and Temple* (SBLDS 31), Scholars, Missoula, MT, 1977; D. P. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark,* Glazier, Wilmington, 1984.

48. La frecuencia del número 3, explícita o implícita, realza el notable carácter narrativo, puesto que el esquema de la tríada es un rasgo bien conocido de los chistes (p. ej.: «Una vez un inglés, un francés y un español...») y en los relatos orales.

49. Es notable que en Marcos, al contrario que en los otros evangelios, Jesús no responda a Judas; igualmente el innominado que blande la espada y corta la oreja del siervo del sumo sacerdote no es identificado como un discípulo.

50. Muchos intérpretes de la pasión de Jesús se apoyan en la descripción tardía del Sanedrín en la Misná (hacia el 200). En tiempos de Jesús, sin embargo, no parece que el Sanedrín tuviera un número fijo de miembros, ni que se reuniera regularmente o que actuara primariamente como tribunal de justicia. Del historiador Josefo (siglo I d.C.) obtenemos la impresión de que el sumo sacerdote convocaba a un Sanedrín de aristócra-

hacia atrás para describir la simultaneidad, Marcos narra dos escenas en contraste: en una Jesús confiesa valientemente que es el Hijo de Dios; en la otra Pedro lo maldice y niega conocerlo. Irónicamente, en ese mismo momento en el que Jesús sufre la burla y mientras lo tildan de falso profeta se cumple su tercera profecía sobre los discípulos. Aunque las autoridades no creen que Jesús pueda derruir el Templo o que él sea el mesías, el Hijo de (Dios) bendito[51], habrá una verificación de las dos afirmaciones cuando Jesús muera. Los lectores de Mc estaban asistiendo aquí probablemente a un anticipo de los debates de su propia época, pues finalmente los cristianos consideraron la condenación de Jesús como el motivo que movió a Dios a permitir que los romanos destruyeran Jerusalén, y la identidad de Jesús como Hijo de Dios llegó a ser el punto principal de división entre cristianos y judíos.

El proceso romano: Jesús es entregado por Pilato para ser crucificado; los soldados se mofan de Jesús (15,2-20a). Las autoridades judías pusieron a Jesús en manos de Pilato. Marcos traza un claro paralelismo entre los dos juicios de modo que destaca con efectividad el punto principal de cada uno. En cada uno una figura principal y representativa, el sumo sacerdote y Pilato respectivamente, formulan un pregunta clave que refleja sus intereses: «¿Eres tú el mesías, el hijo del Bendito?» y «¿Eres tú el rey de los judíos?»[52]. En el proceso de los judíos hay falsos testigos, y Pilato sabe que Jesús ha sido entregado por envidia. Sin embargo, el Nazareno es condenado al final de cada juicio, cubierto de salivazos y oprobiado, como profeta por los miembros del Sanedrín judío, como rey de los judíos por los soldados romanos. Rechazado por todos, Jesús es entregado a los soldados para ser crucificado.

Crucifixión, muerte y sepultura (15,20b-47). Antes de la crucifixión, en el camino hacia el lugar llamado Gólgota, Marcos destaca la ayuda ofrecida por Simón de Cirene y, tras la muerte de Jesús en la cruz, la prestada por José de Arimatea. Irónicamente los únicos que le asisten son dos personas que, en cuanto sabemos por Marcos, no han tenido un previo contacto con él. Los detalles de la crucifixión men-

tas, sacerdotes y otras figuras importantes cuando había una cuestión sobre la que necesitaba consejo o apoyo, especialmente en temas relacionados con los romanos.

51. Es notable que Marcos no pinte a los fariseos participando activamente en las acciones finales contra Jesús, o formulando cargos contra él por las disputas sobre el sábado o la Ley. La oposición letal procede de las autoridades del Templo.

52. Para Marcos Jesús es verdaderamente ambas cosas, pero no en el sentido hostil e incrédulo pretendido por los dos interrogatorios. Por este motivo Jesús responde añadiendo la corrección representada por el dicho sobre el «Hijo del hombre» en 14,62 y por la frase «Tú lo has dicho» en 15,2.

cionados por Marcos evocan descripciones veterotestamentarias del sufrimiento del justo, por ejemplo las dos bebidas alcohólicas, con mirra al principio y vinagre al final (Pr 31,6-7; Sal 69,22), y la partición de los vestidos (Sal 22,19). Mc señala tres momentos temporales: las horas tercia, sexta y nona (las nueve de la mañana, el mediodía, las tres de la tarde) con un colorido trágico en aumento. En el primer período hay tres grupos con una función junto a la cruz de Jesús: los viandantes, los sumos sacerdotes con los escribas y los criminales crucificados con él. Todos se mofan de Jesús, recordando los temas del proceso judío (destrucción del Templo, su identidad como mesías). En el segundo período la obscuridad cubre la tierra. El tercer período es el único en el que Jesús habla desde la cruz. Marcos comienza la pasión de Jesús en 14,36 con una plegaria en arameo (transcrito) y en griego: «*Abba*, Padre... aparta de mí este cáliz». El evangelista concluye la pasión en 15,34 con otra oración, citando en arameo y griego las palabras desesperadas del Sal 22,2: «*Eloí, Eloí, lámma sabachthaní...?*» «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»[53]. Sintiéndose abandonado y sin atreverse a usar ya el término íntimo familiar «Padre», Jesús se limita a un apelativo común a todos los seres humanos: «Dios mío». Sin embargo, no hay respuesta antes de que Jesús muera. Por el contrario, en un cambio sorprendente, en el momento en el que expira Dios lo vindica con hechos que aluden a las mismas cuestiones suscitadas en el proceso ante los judíos: el velo de separación del Templo se rasga privando al lugar de su santidad, y un gentil reconoce una verdad que el sumo sacerdote no pudo aceptar: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios».

Las mujeres que habían servido a Jesús en Galilea y le habían seguido hasta Jerusalén aparecen ahora en la narración observando a distancia la muerte del Maestro. Puesto que se fijan también en el lugar donde es enterrado, sirven de nexo importante entre la muerte y el descubrimiento de la tumba vacía, que revela la resurrección[54]. El enterramiento es realizado por José de Arimatea, un piadoso miembro del Sanedrín, quien presumiblemente deseaba observar el precepto de que no permaneciera durante la noche el cuerpo colgado en el madero.

La tumba vacía y la resurrección (16,1-8). El cuerpo de Jesús fue sepultado a toda prisa; y el domingo, muy de mañana, después del des-

53 Muchos comentaristas hacen hincapié en que esta frase es el comienzo de un salmo que continúa durante 35 versículos y que termina con un tono positivo Pero esta observacion no hace justicia al hecho de que se cite el versículo más pesimista del salmo, no las expresiones de victoria. Cf V. K. Robbins, FGN 2, 1175-1181.

54 A excepción de Lc 8,2, sólo se menciona a María Magdalena en relación con la crucifixión, la sepultura y la tumba vacía Cf Cap 9, n 33

canso sabático, las mujeres compraron aromas para ungirlo. La cuestión retórica y dramática sobre la remoción de la piedra subraya la intervención divina en la escena: la tumba está abierta; un joven, interpretable con toda seguridad como un ángel, está allí, pero no el cuerpo de Jesús. La sonora proclamación, «Ha resucitado... os precederá en Galilea, donde le veréis», representa el triunfo del Hijo del hombre predicho tres veces (8,31; 9,31; 10,34)[55]. La reacción de las mujeres en 16,8 es sorprendente. Desobedecen la orden del joven de informar a los discípulos y a Pedro; huyen y, atemorizadas, no dicen nada a nadie[56]. La teología de Marcos es consistente: incluso la proclamación de la resurrección no produce la fe sin el encuentro personal del oyente con el sufrimiento y la cruz.

4. *Conclusión que describe las apariciones del Resucitado añadida por un copista posterior (16,9-20)*

Lo que acabo de exponer es el punto de vista mayoritario: el evangelio original terminaba en 16,8. Hay, sin embargo, investigadores que presentan fuertes argumentos en defensa de un final perdido (¿la página final del códice que se desgajó?) razonando que Marcos habría relatado seguramente la aparición en Galilea prometida en 16,7 (como en Mt 28,16-20). Una proclamación de la buena nueva (un evangelio) que concluye con unas mujeres que «no dicen nada a nadie, pues estaban aterrorizadas» (16,8) es desconcertante[57]. El problema era ya notorio en la antigüedad, puesto que los manuscritos de Mc dan testimonio de tres finales diferentes añadidos por los copistas, presumiblemente en un intento de corregir lo abrupto de 16,8.

El final mejor atestiguado, del que tratamos aquí, es el llamado «final largo» o «apéndice marcano», impreso como parte del texto de

55. El intento de ver en Mc 16,7 una referencia no a una aparición del Jesús resucitado en Galilea sino a la parusía es muy forzada, especialmente consideradas esas tres predicciones. Las apariciones del Resucitado se realizan ante un público muy restringido, pero una parusía limitada a Pedro y los discípulos es ininteligible. Implicaría, además, que Mt al describir una aparición en Galilea no comprendió o no estaba de acuerdo con Mc.

56. Cf. P. L. Danove, *The End of Mark's Story. A Methodological Study,* Brill, Leiden, 1993.

57. Puede tratarse, sin embargo, de un final en «suspense», en el que se espera que los lectores completen el texto según los indicios proporcionados en él. En este caso, Marcos afirmaría y avisaría de una reunión postpascual, pero sin narrarla. Cf. J. L. Magness, *Sense and Absence* (Semeia Studies), Scholars, Atlanta, 1986. Los que se oponen a la hipótesis responden que es ésta una propuesta atractiva, pero que da por supuesto demasiada sutileza.

Mc en muchas Biblias[58]. Este texto recoge tres apariciones del Jesús resucitado (a María Magdalena, a dos discípulos en el campo; a los Once en la mesa) y la ascensión. A pesar del origen tardío de este apéndice, el lector ordinario de hoy día lo lee secuencialmente tras 16,1-8. Las mujeres sentían miedo de hablar en el v. 8; pero luego la aparición de Jesús a María Magdalena conduce a ésta a la fe. María hace partícipes a los discípulos de Jesús de estas noticias, pero no la creen. Sin embargo, cuando Jesús se aparece a dos de ellos, éstos acceden también a la fe. Se lo comunican a los otros, que rehúsan creer. Finalmente, Jesús se aparece a los Once, los reprende por no haber creído y los envía al mundo entero a proclamar el evangelio: «El que creyere y fuere bautizado se salvará». Los tres ejemplos de los que se resistieron erróneamente a creer basándose en las palabras de otros sirven de exhortación para los que han de creer por la palabra de los apóstoles. El apéndice termina con una nota consolatoria del Señor que coopera con ellos y los confirma con signos milagrosos.

II. FUENTES

Independientemente de sus fuentes, Marcos[59] es un auténtico autor que ha creado un conjunto efectivo. Como indicamos arriba, el evangelio tiene un plan general que conduce a través de la primera parte hasta la primera predicción de la pasión en la parte segunda. Una referencia en la conclusión de la primera parte (8,18-21) menciona conjuntamente las dos multiplicaciones de los panes para resaltar la incomprensión de los discípulos. Los dos juicios contra Jesús están en cuidado paralelismo. Las predicciones del Nazareno sobre los discípulos se cumplen por entero hacia la mitad del relato de la pasión, y los temas que aparecen en esa mitad (proceso judío) se cumplen al final cuando Jesús muere. Algo de esta organización pudo haber procedido de sus fuentes, pero la mayor parte de ella viene de Marcos mismo. Su autoría se manifiesta en el modo como ha dispuesto el

58. W. R. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark* (SNTSMS 25), University Press, Cambridge, 1974. El Concilio de Trento declaró Escritura canónica a Mc 16,9-20, pero los católicos no están obligados a creer que este texto fue escrito por Marcos. El material reúne relatos postpascuales de Mt y Lc-Hch (y quizá de Jn [para María Magdalena]), pero es incierto si el copista que lo compuso se inspiró directamente en esos evangelios o simplemente en tradiciones similares. Los «signos» prometidos en 16,17-18 recuerdan a algunos de los milagros narrados en los Hechos.

59. *Usamos este nombre para designar al evangelista, aunque, como quedará claro* más tarde, no conozcamos su identidad.

material, en la conexión de los relatos, en la elección de los detalles y en el realce de los temas. ¿Consistió también esta autoría en la creación total de parábolas, milagros u otras historias no existentes hasta el momento en la tradición sobre Jesús? Los investigadores debaten sobre esta cuestión, pero la respuesta depende obviamente de la naturaleza y extensión de las fuentes marcanas y de nuestra habilidad para reconstruirlas. He aquí algunas propuestas:

FUENTES EXTERNAS A MARCOS CONSERVADAS HASTA HOY. Se ha propuesto como fuente general de nuestro escrito el *Evangelio secreto de Marcos,* y una forma breve del *Evangelio de Pedro* como fuente particular de la pasión. Esta teoría requiere un gran esfuerzo de imaginación y tiene pocos seguidores. Invitamos a los lectores interesados en el tema a leer las críticas mencionadas en el Cap. 6, nn. 20 y 21. Unos pocos estudiosos sostienen que Mc conoció a Q y que la utilizó[60]; pero puesto que por definición Q consiste en material ausente de Mc pero compartido por Mt y Lc, esta tesis se escapa casi por completo a nuestro control.

BLOQUES DE MATERIAL CONSERVADOS EN MARCOS. Un gran número de investigadores sostiene que existía un relato (o relatos) de la pasión premarcano detectable bajo la narración de Mc. Por desgracia, las reconstrucciones varían ampliamente. En BDM 2, 1492-1524 M. Soards pasa revista a 35 opiniones de investigadores sobre esta pasión premarcana, y apenas existe un versículo que sea asignado por todos los estudiosos a una misma clase de fuente o tradición. Los que opinan que Jn escribió independientemente de Mc utilizan las concordancias entre esos dos evangelios como indicio de un material preevangélico de la pasión, pero tal concordancia no proporciona el tenor de un relato seguido. La probabilidad de que existiera un relato premarcano de la pasión no elimina la duda real de si disponemos de la metodología para reconstruirlo exactamente o en toda su extensión.

Se han propuesto también fuentes para bloques más pequeños de material. Por ejemplo, existe un debate sobre si las cinco controversias en 2,1-3,6 fueron tomadas por Marcos de una fuente[61]. Muchos han

60. Por ejemplo, B. H. Throckmorton, JBL, 67 (1948), 319-329; J. P. Brown, JBL, 80 (1961), 29-44; J. Lambrecht, NTS, 38 (1992), 357-384. Cf. el rechazo de esta postura por parte de F. Neirynck, ETL, 72 (1996), 41-74.

61. M. J. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders,* Brill, Leiden, aísla tres fuentes diferentes de las que el autor tomó sus relatos de las controversias de Jesús, cf. también J. G. D. Dunn, NTS, 30 (1984), 395-415. Sin embargo, J. Dewey, JBL, 92 (1973), 394-401 (reimpreso en TIM 141-151), sostiene que Marcos mismo conjuntó dos unidades independientes en 2,1-3,6 empleando un esquema quiástico, en el cual el primero se empareja con el quinto y el segundo con el cuarto.

propuesto otra fuente (oral y escrita) para las parábolas de 4,1-34[62]. Respecto a las historias de milagros marcanas hay también varias teorías. Por ejemplo, P. Achtemeier postula la unión de dos ciclos[63], consistente cada uno en un milagro operado en el mar, tres curaciones y una multiplicación de los panes (entre 4,35-6,44 y 6,45-8,26 respectivamente). Marcos habría interpolado un bloque de material dentro de cada conjunto (6,1-33 y 7,1-23 respectivamente). Hay también un debate considerable sobre si subyace o no un apocalipsis premarcano a Mc 13 (cf. n. 46).

¿Por qué existe tanto desacuerdo a la hora de detectar fuentes escritas anteriores a Marcos? En la raíz de esta cuestión se hallan las dudas sobre la aplicabilidad de los criterios empleados para determinar la contribución de Marcos a la(s) fuente(s) que empleó (no conservadas hasta hoy)[64]. Por ejemplo, se han hecho cuidadosos estudios del estilo, vocabulario y sintaxis marcanos, muy útiles en las discusiones sobre el problema sinóptico para distinguir el escrito de Mc de los de Mt y Lc[65]. Pero es mucho más difícil alcanzar la certeza sobre cómo usar la información conseguida de tales estudios para reconocer las fuentes putativas de Mc. ¿Era el estilo de tal o cual fuente diferente del de nuestro autor? ¿Es inconcebible que Mc creara su propio estilo religioso inspirándose en la fuente que consideró tan dotada de autoridad (o incluso sagrada) como para usarla en su obra, al igual que muchos de los predicadores modernos consciente o inconscientemente moldean las frases de sus sermones a imitación de la versión bíblica que manejan? Si el estilo de la fuente era diferente al de Marcos, ¿acaso éste lo copió al pie de la letra permitiéndonos así a nosotros distinguirlo de sus propias adiciones? O tras haber leído sus fuentes, ¿las reescribió en su propio estilo? Esta última técnica haría virtualmente imposible distinguir entre lo que tomó de sus fuentes y lo que él mismo produjo.

62. V Parkin, IBS, 8 (1986), 179-182 En JBL, 108 (1989), 613-634, P. Sellew distingue entre escenas didácticas tomadas de una tradición premarcana y las compuestas por Marcos.

63. JBL, 89 (1970), 265-291. Para otros análisis de las cadenas de milagros u otras secuencias, cf. L. E. Keck, JBL, 84 (1965), 341-358, T. A. Burkill, JBL, 87 (1968), 409-417

64. Cf. el cuidadoso estudio de C. C. Black, «The Quest of Mark the Redactor», en JSNT, 33 (1988), 19-39, y los caps. 7-8 de su obra, *Disciples according to Mark,* JSOT, Sheffield, 1989. Hay que tener cuidado en particular de no colocar a Marcos en una relación dialéctica respecto a sus fuentes conjeturales.

65. F. Neirynck, *Duality in Mark* (ed rev. BETL 31), University Press, Leuven, 1988, detecta un esquema dual persistente en todo Marcos.

Los estudiosos apelan a menudo a las señales de unión (suturas) como guía para distinguir lo marcano de lo premarcano. Sin embargo, tales signos no son tan satisfactorios como algunos suponen. Leyendo a Marcos (o cualquier otro evangelio) podemos observar que cierta secuencia es torpe porque en un lugar particular la transición de una sección a otra es mala. Si el material de cada una de las partes es en algo disonante, podemos estimar que la torpeza proviene no de una mala composición, sino de que alguien ha unido dos tipos de material que originalmente no iban juntos. Pero aquí comienzan las preguntas. ¿Fue Marcos el que hizo la unión, o esa torpeza existía ya en la fuente? ¿Es la unión realmente inadecuada o está la torpeza en el ojo del que la contempla, quien la juzga desde un punto de vista que al evangelista no se le ocurrió nunca? (Véase Meagher, *Clumsy*, para ejemplos.) En este punto se debe reconocer que el texto actual, considerado torpe, daba sentido al escritor/redactor final, ya lo copiara o lo compusiera él mismo.

Se esgrime también como criterio para distinguir una composición marcana de sus fuentes putativas la presencia en Marcos *de material con estilos diferentes*. Pero este criterio tiene igualmente sus peligros. ¿Cambió Marcos deliberadamente su estilo según el tenor de lo que iba escribiendo? Si Marcos no fue siempre consistente, no es guía cierta para distinguir entre lo premarcano y lo marcano la presencia de diferentes estilos. Además, al juzgar el estilo debemos tener en cuenta la fuerte influencia de la tradición oral en Marcos. La tradición sobre Jesús fue utilizada en la predicación durante décadas; e incluso cuando fue puesta por escrito, esa influencia continuó. Algunos, como W. H. Kelber (Cap. 6, n. 27), pretenden ver rupturas bruscas entre lo procedente de la tradición oral y la textual en Marcos, el primer evangelio puesto por escrito. Sin embargo, los modelos de oralidad de Kelber están tomados de sociedades preliterarias, mientras que Jesús y aquellos que lo proclamaron vivieron en un judaísmo cuyo paradigma de conservación de la palabra de Dios era la Escritura y, por tanto, en un contexto religioso en el que se combinaban la tradición oral y la escrita[66]. Best, en *Mark, The Gospel as Story,* insiste en que hay una fuerte continuidad entre la tradición oral y la forma escrita de Marcos. Ciertamente, en la obra de este evangelista son evidentes los signos de oralidad, como J. Dewey ha argumentado convincentemente[67]. Este tinte

66. L. W. Hurtado, JSNT, 40 (1990), 15-32, esp. 16-17, apunta a modelos combinados de oralidad y textualidad en el mundo grecorromano. Cf. también P. J. Achtemeier, JBL, 109 (1990), 3-27; R. Scholes-R. Kellog, *The Nature of Narrative*, University Press, Oxford-New York, 1966, espec. 1-56.

67. *Interpretation*, 43 (1989), 32-44; CBQ, 53 (1991), 221-236. Esta posición es mantenida también por T. P. Haverly en su tesis doctoral *Oral Traditional Narrative and*

oral se manifiesta no sólo en aquello que tomó Marcos, sino en la manera como lo presenta. En un contexto en el que la transmisión oral y la escrita estaban mezcladas, ¿fue Marcos siempre consistente en el modo como trató su(s) fuente(s) putativa(s)? O ¿copió en ocasiones y en otras reelaboró, especialmente cuando unía material de procedencia oral con otro escrito? Tal posibilidad debilita los argumentos en pro de fuentes descubiertas a base de los diferentes estilos en el evangelio de Marcos.

No hemos mencionado estas dificultades para menospreciar el intenso trabajo empleado en la detección de fuentes marcanas, sino para que quede clara la incertidumbre de sus resultados. La importancia de esta observación aparecerá nítidamente en la siguiente sección.

III CÓMO INTERPRETAR A MARCOS

El evangelio de Marcos ha sido interpretado de muchas y diferentes maneras. Parte de esta variedad procede de los diferentes métodos de exégesis empleados hoy. Diversos capítulos en el libro de Anderson-Moore lo ejemplifican (cf. la *Bibliografía* al final), pero esto se percibe con mayor claridad en los trabajos completos sobre Marcos que emplean la historia de la redacción, la crítica de la respuesta del lector (*reader-response*), diversas formas de estructuralismo y la crítica narrativa, sociorretórica o sociopolítica[68]. Se ha propuesto que, en todo o en parte, Marcos tiene su origen en la liturgia, es decir, que se compuso a base de perícopas para ser leídas en la iglesia (Carrington), o que se formó a partir de una liturgia bautismal de Pascua (cf. el joven con vestido blanco en el domingo de Pascua en 16,5), o de un libro de horas de Viernes Santo (14,17-15,42: día dividido por las indicaciones marcanas de intervalos de tres horas). Bilezikian, *Liberated,* considera a Marcos compuesto según el esquema de una tragedia griega, y Robbins, *Jesus,* compara este evangelio con la vida de Sócrates de Jenofonte, es decir, con la biografía de un maestro que congrega en torno a sí a discípulos. Humphrey ve en la personificación veterotestamentaria de la Sabiduría, especialmente en el libro del mismo nombre, un esquema guía. Los lectores pueden aprender de esos métodos (o de su desacuerdo con ellos), pero permítaseme concentrarme ahora en proble-

the Composition of Mark's Gospel, Edinburgh University, 1983, También P Sellew, NTS, 36 (1990), 234-267, Bryan, *Preface*, espec 67-151

68. Cf Davidsen, Fowler, Hamerton-Kelly, Heil, Myers, Robbins, Tolbert y Waetjen en la bibliografía al final, cf también Cap. 2

mas particulares encontrados (o creados) por los investigadores al interpretar a Marcos, reflejados a menudo en interpretaciones radicalmente diferentes.

DETECCIÓN DE UN PROBLEMA EN EL EVANGELIO TAL COMO ESTÁ AHORA, especialmente en pasajes enigmáticos. Entre éstos figuran: la intención aparentemente negativa del uso de parábolas al dirigirse a los de fuera (4,11-12: *para que no entiendan, se conviertan y sean perdonados*); el simbolismo del joven que huye desnudo (14,51-52), y el abrupto final, según el cual las mujeres no transmiten la noticia de que Jesús ha resucitado ni le dicen a Pedro y a los discípulos que vayan a Galilea (16,8). Ahora bien, esos pasajes difíciles no son insuperables ni tampoco demasiado numerosos.

Aparte de esto, se pueden citar algunos problemas especiales puestos de relieve por las diferentes aproximaciones al evangelio. En 1901 el erudito alemán W. Wrede[69] propuso su teoría de que el secreto sobre el mesianismo de Jesús era un factor importante en la composición de Marcos: aunque es el mesías (o Hijo de Dios), Jesús lo oculta y ordena a sus discípulos que no revelen a otros sus milagrosas curaciones, con el resultado de que sólo los demonios reconocen su identidad. Wrede consideró este esquema como imposible históricamente. El secreto mesiánico fue un invento (anterior incluso a Marcos, pero fue él quien lo hizo pieza central de su obra) para facilitar que tradiciones primitivas no mesiánicas entraran en la proclamación de Jesús como mesías. La tesis de Wrede gozó de amplia aceptación en Alemania y llegó a ser un factor clave para mostrar que este evangelio es una composición fundamentalmente teológica, más que un relato básicamente histórico. Sin embargo, existen objeciones a esta tesis. Aunque Marcos es claramente una obra teológica, es posible postular que su cristología se retrotrae a los niveles más primitivos e incluso a Jesús mismo (cf. BINTC 73-80). El secreto marcano (exagerado por Wrede en opinión de muchos) pudo tener sus raíces en el rechazo histórico por Jesús de algunas aspiraciones mesiánicas de su propio tiempo, y en la falta de desarrollo de un lenguaje teológico para expresar su identidad. En cualquier caso, y por variadas razones, los investigadores no piensan ya en el secreto mesiánico como el tema clave para interpretar a Marcos.

A causa de su reputación como crítico literario, la crítica narrativa

69. *The Messianic Secret*, Clarke, London, 1971. Cf. J. L. Blevins, *The Messianic Secret in Markan Research 1901-1976*, University Press of America, Washington; C. M. Tuckett (ed.), *The Messianic Secret*, Fortress, Philadelphia, 1983; H. Räisänen, *The «Messianic Secret» in Mark's Gospel*, Clark, Edinburgh, 1990.

de Marcos de F. Kermode[70] ha recibido una gran dosis de atención. Kermode, que aprecia bien poco gran parte de la crítica bíblica, acentúa la obscuridad de Marcos: entre momentos de radiante luminosidad el evangelio permanece básicamente un misterio, como las parábolas, que excluye arbitrariamente del Reino a los lectores. Dejando aparte ciertas críticas al libro de Kermode (tales como si ha llegado a entender la exégesis o si ha substituido la ciencia por el arte), se le puede objetar que ha aislado el escrito de Marcos de la teología cristiana que es su fin último. Los motivos de desobediencia, fracaso, incomprensión y obscuridad se destacan en este evangelio, pero la muerte de Jesús en la cruz, el momento más obscuro de la obra, no es el final. El poder de Dios se impone, y una figura marginal, como el centurión romano, no está excluida, sino que comprende. Sea cual fuere la turbación de las mujeres en la tumba, los lectores no quedan en la incertidumbre: Cristo ha resucitado y puede ser visto.

PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN BASADOS EN SUPOSICIONES SOBRE LO QUE HUBO ANTES DE MARCOS. Merece la pena desde el primer momento subrayar aquí dos motivos de precaución (que reaparecerán en las acotaciones que siguen). *Primero*: aunque muchos investigadores opinan que Mt y Lc se basaron en Mc y Q, las fuentes de Mc y Jn son mucho más hipotéticas. Reconstruir la teología de esas fuentes perdidas (como si representaran la perspectiva total de los que las escribieron) es doblemente hipotético. Por ello evaluar las teologías de Marcos o Juan basándose en los cambios y correcciones realizados en lo transmitido por las fuentes es triplemente hipotético. *Segundo*: los comentaristas usan también esos cambios hipotéticos para construir la historia de la comunidad marcana o el interés del autor por corregir a otros grupos de cristianos. Los cuatro evangelistas, estuvieran o no en contacto activo con los judíos, condenan hostilmente su falta de reconocimiento de Jesús como mesías. Entre los evangelios, sin embargo, sólo Juan (6,61-66; 12,42) critica concretamente a grupos de creyentes en Jesús cuya fe le parece inadecuada; por ello es legítimo leer el cuarto evangelio como escrito al menos en parte para corregir a otros cristianos. En Mc no existe tal crítica abierta, e interpretarlo de este modo va considerablemente más allá del texto. He aquí algunos ejemplos[71]:

70. *The Genesis of Secrecy*, Harvard, Cambridge, MA, 1979. Cf. la reseña de J. R. Donahue en CBQ, 43 (1981), 472-473, y la importante crítica de J. Marcus en JBL, 103 (1984), 557-574.

71. Debería añadirse que algunas de esas interpretaciones de Mc tienen el efecto de servir de apoyo a proyectos sociales o religiosos modernos.

a) Si Marcos llegó a conocer el *Evangelio secreto*, el *Evangelio de Pedro* y/o algunos de los evangelios gnósticos conocidos, y si es que los corrigió o rechazó, puede considerársele como defensor de una cristología más creíble y modesta en contra de unas ideas sobre Cristo extravagantemente imaginativas, exóticas (o incluso eróticas), y más originales. Por ejemplo, teóricamente nuestro autor pudo haber omitido la afirmación de que Jesús no sufría dolor en la cruz (EvPe), o la imagen de un Jesús gigantesco acompañado por una cruz semoviente y parlante (EvPe), o la escena en la que Jesús cena y pasa la noche con un joven prácticamente desnudo al que ha resucitado de entre los muertos (*Marcos secreto*). O también el autor del primer evangelio, con sus referencias a los Doce y su descripción de las mujeres como incapaces de hablar sobre la resurrección, pudo haber estado sustentando un cristianismo machista y autoritario en contra de otro carismático en el que las mujeres desempeñaban una misma función y recibían revelaciones postpascuales (evangelios gnósticos). Aunque investigadores como Crossan o Koester suponen una dependencia de Marcos de tales obras apócrifas, las pruebas son tan endebles que tal postura es rechazada por la mayoría de los estudiosos. Sin hacer un juicio de intenciones, puede uno preguntarse si tal interpretación no es un desprecio implícito a un cristianismo confesional que considera a Marcos normativo para su fe.

b) Si Marcos se basó en una colección preevangélica de milagros, pudo haber rechazado la concepción de Jesús como *theîos anér* («hombre divino») manifestada en tal fuente[72]. (En un comentario general sobre los milagros T. J. Weeden[73] opina que la cristología del *theîos anér* era la predominante en la comunidad destinataria de Mc, la cual relacionaba con los discípulos de Jesús esta cristología; Marcos habría escrito para desacreditar a esos discípulos y a esa cristología milagrosa sin sufrimiento que ellos preconizaban.) Aparte del carácter hipotético de tal fuente de milagros y del uso corrector que de ella hiciera Mar-

72. Cf. p. 141 y la discusión en los artículos de Keck y Burkill recogidos en la n. 63. También P. J. Achtemeier, JBL, 91 (1972), 198-221; *Interpretation*, 26 (1972), 174-197; O. Betz, *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (Hom. a A. Wikgren), Brill, Leiden, 1972, 229-240.

73. ZNW, 59 (1968), 145-158 (reimp. en TIM 89-104); cf. también Perrin, «Towards» (y JR, 51 [1971], 173-187; reimp. en TIM 125-140). Un cierto número de investigadores relaciona una imagen marcana hostil de los discípulos con una eclesiología equivocada (dinástica, elitista: Trocmé, *Formation*) o con una escatología errónea (que espera la parusía en Jerusalén: Kelber, *Mark's Story*), o con la iglesia de Jerusalén que tenía una cristología equivocada (pues lo esperaban como el mesías real de la casa de David: J. B. Tysson, JBL, 89 [1961], 261-268).

cos, existe el problema de si circulaba o no una ideología del *theîos anér* (pp. 141 y 163), o si los ciclos veterotestamentarios de los milagros de Elías y Eliseo ofrecen una mejor analogía respecto a los prodigios evangélicos que esas acciones de los taumaturgos helenísticos, o si la postura correctiva respecto a la figura del taumaturgo es un reflejo del escepticismo moderno sobre cualquier imagen de Jesús como realizador de milagros. Si uno acepta la posibilidad de los milagros (curaciones, resurrecciones de muertos, multiplicaciones de panes, etc.), una fuente en la que Jesús aparezca ejecutándolos lo dotaría de poderes sobrenaturales. (En el evangelio sólo los no creyentes atribuyen el poder de Jesús a Beelzebub, por lo que una fuente cristiana lo atribuiría al gran rango del Maestro o a su relación personal con Dios.) Marcos no muestra el menor escepticismo sobre la realidad de las *dynámeis* de Jesús o de sus hechos portentosos[74]. Puede considerarse, sin embargo, que el evangelio critica dos puntos de vista sobre los milagros. El Jesús de Marcos rechaza explícitamente hacer milagros como exhibición o prueba de sus poderes, e implícitamente la imagen del Nazareno como hombre que realiza hechos poderosos está combinada con la del maestro dotado de autoridad y la del varón sufriente. Por ello, si Marcos utilizó una fuente que consideraba a Jesús sólo como un taumaturgo triunfante o como alguien que exhibía vanamente su poder milagroso, corrigió tal fuente. Respecto a los discípulos, E. Best[75] ha argumentado convincentemente que la imagen marcana de su fracaso estaba destinada a funcionar como ejemplo pastoral para unos destinatarios que habían sufrido también el fracaso, más que como polémica contra una posición falsa. Los lectores han de reconocerse a sí mismos en los discípulos.

c) Si Mc se basó en una colección de parábolas preevangélicas, quizá fuera Jesús en esa fuente no más que un maestro itinerante, al modo de los sofistas, que cuestionaba las costumbres ordinarias de su tiempo. Marcos habría impuesto una cristología a esa fuente combi-

74. No hay ninguna alusión en Mc sobre si se le concedió a Jesús el poder de hacer milagros en algún momento de su existencia, por lo que la tesis de que la fuente presentaba a Jesús como un ser humano ordinario a quien Dios elevaba concediéndole repentinamente el poder taumatúrgico es una pura especulación

75. *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNTSup 4), Academic, Sheffield, 1981. Para J. R Donahue, *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*, Marquette University, Milwaukee, 1983, Marcos representa las implicaciones del discipulado en las iglesias domésticas, haciendo hincapié en el servicio contra la tendencia a la institucionalización. Cf también W. Shiner, *Follow me! Disciples in the Markan Rhetoric*, Scholars, Atlanta, 1995, y la discusión suscitada por E. S. Malbon, *Semeia*, 62 (1993), 81-102

nándola con material que presentaba a Jesús como el Mesías e Hijo de Dios. Tal visión deriva en algún aspecto de la teoría del secreto mesiánico de Wrede, pero combinada con la tesis de la prioridad de Q y la imagen de Cristo en la comunidad de Q (pp. 185-187; p. 1057). Una vez más, sin embargo, esos estadios premarcanos de una cristiandad no cristológica son puramente hipotéticos y van en contra de testimonios más claros.

Aunque muchos reputados investigadores del NT construyen sus análisis del pensamiento de Marcos sobre fuentes conjeturales, la incertidumbre de tal reconstrucción hace que sus análisis sean muy discutibles. Además, incluso cuando Marcos critica un cierto esquema mental, por ejemplo una cristología sin sufrimiento, ese esquema erróneo podía ser simplemente una tendencia cristiana general sin que hubiera una fuente específica evangélica o incluso un grupo concreto de cristianos que la sustentaran.

LECTURA DEL EVANGELIO EN SU IMPRESIÓN ESPONTÁNEA[76]. Puede parecer ingenuo, pero yo recomendaría en la práctica que los lectores que desean introducirse en Marcos ignoraran los presupuestos eruditos basados en controversias detectadas en las fuentes así como las teorías de una obscuridad deliberada. Entenderán mejor a Marcos leyéndolo a nivel de superficie. En particular la verosimilitud de que tanto Mt como Lc se basaron en Mc puede significar que la cristología marcana estaba ampliamente extendida[77]. Permítaseme ofrecer una descripción somera de la historia básica de Marcos que emerge de una lectura espontánea, la cual permite que los variados títulos cristológicos de Jesús (Hijo del hombre, mesías, Hijo de Dios) se coloreen unos a otros armoniosamente[78].

En cumplimiento de las profecías de Isaías e introducida por Juan Bautista comienza una nueva acción divina para liberar al pueblo de Dios. Una voz divina, un eco del Sal 2, dice a los lectores desde el

76. Gundry, *Mark*, 1, tiene una maravillosa lista de 25 «nada de» que rechaza las suposiciones en la interpretación de Marcos: «Nada de números, nada de significados ocultos... nada de enemigos eclesiales, nada de acertijos envueltos en un misterio y dentro un enigma». Puesto que no sabemos si tales factores existieron o no, es mejor leer a Marcos sin ellos: «El significado de Marcos está en la superficie».

77. Cf. C. R. Kazmierski, *Jesus the Son of God*, Echter, Würzburg, 1979, sostiene que Marcos conservó las tradiciones sobre el Hijo de Dios que había recibido de la predicación anterior; no intentó corregir esa cristología con las posiciones del Hijo del hombre, ni moldeó su cristología corrigiendo las falsas doctrinas de sus fuentes. Cole, *Mark*, 12, previene contra la construcción de teorías complejas del mesianismo cristiano primitivo no sustentadas por Marcos. Cf. también Kingsbury, *Christology*.

78. Cf. Achtemeier, *Mark* (ABD) 4, 551-553.556.

principio que Jesús es el Hijo único de Dios. Para traer el reino, o reinado, de Dios al mundo Jesús tiene un poder de enseñar y actuar que supera toda presunción. Sin embargo, Satanás o los demonios, que tienen aún el control del mundo, lo someten a prueba y se oponen a él..., un preanuncio del desenlace de la historia de la pasión. Las curaciones de Jesús, la tempestad calmada, la comida a los hambrientos y el perdón de los pecados son todas manifestaciones de que el mal está siendo vencido; sin embargo, los demonios resisten la invasión de sus territorios por el reino de Dios. Otros que rechazan la enseñanza de Jesús y cuestionan su poder muestran también su oposición, un rechazo orquestado particularmente por los fariseos y los escribas. Finalmente, la oposición se refleja en el hecho de que aquellos que se acercan a aceptar y seguir a Jesús no lo comprenden. Tienen sus propios puntos de vista sobre el Reino. Éste ha de señalarse por un éxito triunfal e inmediato, y por el señorío sobre los demás a la manera de los reyes de este mundo. Jesús intenta mostrar a sus seguidores que los valores de Dios son diferentes: los que carecen de poder están más abiertos al reinado de Dios que los poderosos, y nada hay más efectivo que el sufrimiento para que uno reconozca su necesidad de Dios. Sin embargo, hacia la mitad del evangelio es claro que Jesús no está triunfando, por lo que comienza a proclamar que tendrá que sufrir y morir. (Incluso aunque Jesús predice su resurrección, sus palabras en Mc 13 muestran que el final no vendrá inmediatamente y que a los discípulos no se les ahorrará la persecución y el fracaso.) Los discípulos siguen sin comprender, y todos fallan cuando Jesús es arrestado. Éste queda abandonado en su pasión y es condenado injustamente por el sumo sacerdote de su pueblo y por el gobernador romano, recibiendo la burla de todos. Ni siquiera Dios parece escucharlo; sin embargo, en el momento mismo en el que se hunde en las profundidades del sufrimiento de la muerte, Dios lo vindica mostrando que lo que Jesús había dicho era verdad. Dios lo resucita de entre los muertos, e indica que sus discípulos lo verán en Galilea. En el lugar en el que lo siguieron por vez primera lo seguirán de nuevo, pero después de haber aprendido la lección del sufrimiento.

En el momento en el que escribió Marcos se había predicado ya a Jesús como el Cristo durante décadas. Para apreciar lo que ha contribuido a nuestra herencia cristiana la imagen de Jesús más antigua conservada por escrito, se puede reflexionar sobre lo que conoceríamos sobre él si sólo tuviéramos las cartas de Pablo. Tendríamos una magnífica teología de lo que Dios ha hecho en Cristo, pero Jesús quedaría casi sin rostro. Marcos tiene el honor de haber dibujado esa «faz» y haberla hecho parte del evangelio duradero.

IV. AUTORÍA

Contando hacia atrás, vemos que el título «Evangelio según Marcos» fue unido a este escrito sólo a finales del siglo II (o quizás antes; cf. Hengel, *Studies,* 64-84). A mediados del siglo II Justino (*Diálogo con Trifón* 106,3) hace referencia a unas «Memorias de Pedro» que contenían un pasaje sólo presente en Mc 3,16-17. Eusebio (HE III 39,15-16) recoge una tradición de comienzos del siglo II sobre Mc y Mt que Papías había recibido del «Anciano»[79]:

> Marcos, que fue el intérprete/traductor de Pedro, escribió con exactitud, aunque no en orden, todo lo que recordaba que había sido dicho o hecho por el Señor. Pues él no había oído ni seguido al Señor; pero más tarde (como dije) había seguido a Pedro, que acostumbraba a adaptar las enseñanzas a las necesidades [del momento, o de su auditorio], pero no con el propósito de hacer un relato ordenado de los dichos del Señor [*logia*]. Por ello Marcos no hizo mal en escribir algunas cosas tal como las recordaba, porque su propósito era no omitir nada de lo que había oído ni añadir nada falsamente.

Tales cosas contó Papías de Marcos, pero sobre Mateo dijo lo siguiente:

> Mateo dispuso en orden los dichos [*logia*] en hebreo [= ¿arameo?], y cada uno lo interpretó/tradujo como pudo.

Dejando de lado por el momento la cuestión del valor histórico de la tradición de Papías, investiguemos sobre ese Marcos por él mencionado. Este nombre (en griego *Márkos*, de donde deriva el latín *Marcus*) no era infrecuente (p. ej. Marco Antonio), lo que sirve para complicar las referencias neotestamentarias al personaje denominado de ese modo. Los Hechos proporcionan información sobre un hombre a quien llaman tres veces «Juan, de sobrenombre Marcos», pero sólo una vez (15,39) simplemente «Marcos», y a quien relacionan con Pedro, Pablo y Bernabé[80]. En Flm 24, carta sin duda auténtica, enviada entre

79. Explicaremos en la p. 521 la noción de «Anciano» (*presbýteros*) en Papías. De lo referente a Mt en el texto citado hablaremos en el siguiente capítulo. Para diversas opiniones sobre esta tradición, cf. W. G. Kümmel, *Introduction*, 95-97; H. E. W. Turner, ExpTim, 71 (1959/1960), 260-263; M. Hengel, *Studies*, 47-50. Más generalmente, C. C. Black, *Mark: Images of an Apostolic Interpreter,* University of South Carolina, Columbia, 1994.

80. Según Hch 12,12, Pedro, liberado de la prisión hacia el 42-43, fue a Jerusalén, a la casa de María, la madre de este Juan. (Es posible, pues, que Juan Marcos fuera jerusalemita, a no ser que pensemos que él y su madre habían venido a Jerusalén desde

el 55 y el 63, Pablo menciona a Marcos como un colaborador que estaba con él en el lugar desde el que escribe (quizá Roma, pero más probablemente Éfeso durante el «tercer viaje misionero»). Col 4,10, que supone la misma situación que Flm y que puede depender de ésta, elabora una imagen de este Marcos; es primo de Bernabé[81]. 1P 5,13, escrita en Roma, identifica a Marcos como «hijo» de Pedro, que está con él allí. En 2Tm 4,11, que pinta a un Pablo moribundo en la prisión (¿en Roma?), se muestra a éste pidiendo que le lleven a Marcos, «pues me es muy útil para el ministerio». Es *posible* combinar todos estos datos en una imagen compuesta de un tal Juan llamado Marcos: era un conocido de Pedro en Jerusalén; fue posteriormente compañero de Pablo, pero discutió con él en el período entre el 46-50; tras unos años, este Marcos se reconcilió con el Apóstol y se hizo otra vez su compañero, viniendo finalmente a Roma en los 60 donde fue útil tanto a Pedro como a Pablo antes de su martirio.

Con toda probabilidad la tradición de Papías se estaba refiriendo a este (Juan) Marcos como el que puso por escrito lo que dijo e hizo el Señor. ¿En qué grado es plausible esta tradición? Por un lado, si Papías la recibió del Anciano, estaríamos tratando con una tradición formada pocas décadas después del escrito marcano. Si alguien inventó una tradición sobre la autoría, ¿por qué atribuir el evangelio a una figura cristiana tan poco importante? Por otro lado, el testimonio interno del evangelio concede escaso apoyo a la imagen de Papías y mucho para cuestionarla. Que en Marcos sea Pedro el más importante de los Doce y casi su representante no significa necesariamente que este apóstol sea la fuente del evangelio. Obtendríamos una impresión semejante de Pedro a partir de las epístolas de Pablo a los gálatas y corintios, de lo que se deduce que la importancia de Pedro era simplemente un hecho real. Que el autor de este evangelio en griego fuera Juan Marcos, un judío de Jerusalén (de lengua materna aramea, presumiblemente) con-

Chipre con su primo Bernabé.) Cuando Pablo y Bernabé retornaron desde Jerusalén hasta Antioquía, hacia el 40, tomaron consigo a Juan Marcos (Hch 12,25), y en el «primer viaje misionero» (¿hacia el 46?) se lo llevaron a Chipre; pero Juan los dejó y volvió a Jerusalén cuando los dos pasaron a Asia Menor (13,4.13). A comienzos del «segundo viaje misionero» desde Antioquía, hacia el 50, Bernabé quiso reclutar a Juan Marcos de nuevo; pero a causa de su anterior comportamiento Pablo rehusó, y tomó a Silas en vez de él. Bernabé se llevó a Marcos consigo y navegó hasta Chipre (15,36-40).

81. Esta información hace muy posible que el Marcos de Col sea el mismo llamado Juan Marcos, incluso aunque ningún escrito paulino utilice el «Juan» al identificarlo. Es muy posible, sin embargo, que Col sea pseudoepigráfica, escrita en los 80, cuando los cristianos de entonces comenzaron a identificar al Marcos mencionado en Flm con el Juan Marcos con el que Pablo no quiso viajar (según Hechos).

vertido pronto al cristianismo, es difícil de conciliar con la impresión de que esta obra no tiene visos de ser una traducción del arameo[82], de que parece depender de tradiciones (o quizás fuentes) transmitidas en griego, y de que su autor parece confundirse con la geografía de Palestina[83]. (La afirmación de que Marcos utilizó la geografía teológicamente, por lo que no se preocupó de la exactitud, es muy forzada.) Si estas observaciones no cuadran con el Juan Marcos del NT, y a la vez se desea prestar alguna credibilidad a la tradición de Papías, se podría especular que una antigua tradición atribuía el evangelio a un cristiano, por otra parte desconocido, llamado Marcos, que posteriormente fue amalgamado con Juan Marcos.

La relación de (Juan) Marcos con Pedro en los Hechos y 1P ¿dio origen a la tradición de Papías de que Marcos el evangelista se basó en noticias del Príncipe de los apóstoles? Es importante hacer algunas precisiones sobre la información de Papías. «Intérprete» no significa que Pedro hablara en arameo y que Marcos lo tradujera al griego; puede significar que aquel reescribió la predicación de Pedro[84]. Papías indica que Marcos no fue un testigo ocular, que dependía de la predicación y que impuso su propio orden a lo que escribió..., todo esto cuadra con el testimonio interno del evangelio sobre el evangelista. Sin embargo, la relación cercana e inmediata del autor evangélico con Pedro sostenida por Papías es difícil, pues algunos de los relatos sobre palabras y dichos de Jesús en Mc parecen secundarios respecto a Q y los otros evangelios. Mas si alguien desea, una vez más, conceder al

82. El autor ofrece las traducciones de algunas palabras arameas. ¿Estaba simplemente conservando el significado de términos que le habían llegado hasta él en la tradición sobre Jesús? (Cf. Cole, *Mark*, 59-60). El gran número de vocablos arameos, proporcionalmente, convence a Hengel de lo contrario: el autor era «un judeocristiano grecoparlante que entendía también arameo» (*Studies*, 46).

83. Mc 5,17 revela confusión acerca de la distancia entre Gerasa y el Mar de Galilea (n. 17). Mc 7,31 describe un viaje desde Tiro a través de Sidón al Mar de Galilea en mitad de la Decápolis. De hecho la dirección desde Tiro al Mar de Galilea es SE; pero Sidón está al norte de Tiro, y la descripción del Mar de Galilea en medio de la Decápolis es torpe. El que una barca con rumbo a Betsaida (en la ribera noreste del Mar de Galilea) arribe a Genesaret (en la ribera noroeste 6,45.53) señala también una confusión. Nadie ha sido capaz de localizar la Dalmanuta de 8,10, que puede ser una corrupción de Magdala. Al juzgar como criterio de origen las confusiones geográficas debemos admitir, sin embargo, que a veces incluso los nativos de un lugar no tienen ideas muy claras de la geografía.

84. Sin embargo, el uso de Papías de la misma terminología respecto a Mt puede inclinar la balanza de la verosimilitud hacia la traducción Pedro hablaba arameo y Marcos, que escribía en griego, lo traducía. Mateo escribió en hebreo/arameo, y corría por cuenta de cada uno el traducirlo al griego.

menos una credibilidad limitada a Papías, se puede considerar a «Pedro» una figura arquetípica identificada con la tradición apostólica de Jerusalén y con una predicación que combinaba la enseñanza, los hechos y la pasión de Jesús[85]. (Las observaciones de la historia de las formas que detecta diferentes tipos de dichos, parábolas, narraciones, controversias, etc., en Marcos no sería un obstáculo para esta postura, pues estas formas pudieron haber sido modeladas en la predicación.) *Papías pudo, pues, de modo simple y dramático haber transmitido la noticia de que Marcos en su escrito sobre Jesús reorganizó y reescribió un contenido derivado de un tipo normal de predicación considerada como apostólica*. Esto podría explicar dos posiciones frecuentemente sostenidas sobre las relaciones entre los evangelios: primero, que el Evangelio de Marcos fuera tan aceptable al cabo de una década como para ser conocido y aprobado como guía por Mateo y Lucas que escribían en zonas diferentes; segundo, que Juan sea independiente de Marcos y que, a la vez, tenga con él semejanzas en la estructura y algunos contenidos. Algunos rechazan totalmente la tradición de Papías; pero las posibilidades que acabamos de mencionar pueden hacer alguna justicia al hecho de que antiguas tradiciones contienen a menudo elementos de verdad en forma desarticulada.

V. POSIBLE LOCALIDAD O COMUNIDAD DESTINATARIA[86]

¿Tenemos algún testimonio sobre dónde o para quiénes se escribió este evangelio (o, juntando ambas cosas, sobre si el autor vivió entre los destinatarios)? Algunos fautores de la crítica literaria sostienen que los recipiendarios implícitos del evangelio pudieron no ser aquellos que históricamente recibieron el evangelio. Incluso sin esta tesis (que haría imposible la detección de la localidad real destinataria) las indicaciones internas del texto no nos dicen si estamos tratando con la perspectiva del autor, o con la de los destinatarios, o con la de ambos. Esta dificultad es la que me ha impelido a utilizar el vocablo «posible» en el título de esta sección.

85. Algunos pasajes en Pablo indican que Pedro era conocido como misionero y quizás como fuente de tradición respecto a Jesús (combinación de 1Co 15,3.5.11; una interpretación de Ga 1,18). Los Hechos, más tardíos, personifican a Pedro como *el misionero* de la comunidad jerusalemita. El libro ecuménico PNT sostiene que Pedro después de su vida se convirtió en una figura idealizada respecto a ciertas funciones de la Iglesia. 2Pe 1,13-19 da cuerpo a la imagen de Pedro como el personaje que conservó la memoria apostólica.

86. J. R. Donahue, FGN 2, 819-834; CBQ, 57 (1995), 1-26; P. J. J. Botha, JSNT, 51 (1993), 27-55.

A finales del siglo II Clemente de Alejandría (HE VI 14,6) cita a Roma como el lugar en el que Marcos escribió su evangelio, tesis apoyada por un gran número de investigadores[87]. Sin embargo, puesto que existía una notable tradición de que Pedro había sido martirizado en la capital, esta antigua afirmación podría ser una deducción imaginativa de la conexión hecha por Papías entre Marcos y Pedro. Se ha pensado que algunos factores internos del evangelio apoyan a Roma como localidad de su composición. La presencia en Marcos de préstamos griegos derivados del latín y de expresiones que reflejan una sintaxis latina puede sugerir una ciudad en la que se hablara latín[88]. Aunque muchos de esos latinismos, términos del comercio o la milicia, pudieran utilizarse en cualquier lugar del Imperio romano, Hengel (*Studies*, 29) opina que la descripción de la mujer como griega y sirofenicia en Mc 7,26 representa un uso lingüístico occidental (y, por ello, posiblemente de Roma). Se afirma también que el *kodrántes* (lat. *quadrans*), una moneda mencionada en 12,42, no circulaba en Oriente. Se han detectado también paralelos entre Mc y la Epístola a los romanos de Pablo. Por ejemplo, la frase de Mc 7,19 «Declaró puros todos los alimentos» se asemeja a Rm 14,14. «Estoy convencido en el Señor Jesús de que nada es impuro en sí mismo». El fuerte hincapié en la falta de comprensión de los discípulos y en su huida cuando Jesús fue arrestado ha sugerido la idea de que Marcos se dirigía a una comunidad que había sufrido persecución y había desfallecido. Quizá fuera una persecución en Roma, pues 10,42 critica fuertemente a aquellos que gobiernan a los gentiles y actúan como señores sobre ellos. Aunque los cristianos eran acosados en varios lugares, sólo se sabe de la comunidad cristiana de la capital que sufriera una persecución importante por parte de los romanos antes del 70, bajo Nerón. Durante esta persecución tanto 1Clem 5,2-7 (referencia a la envidia) como Tácito (*Anales* 15,44: «sus confesiones») nos indican desfallecimiento y traición por parte de algunos cristianos.

Otros sitúan a los destinatarios de Marcos más cerca de Palestina, en Siria o en el norte de Transjordania. Si Mt y Lc fueron escritos en la zona de Antioquía (¡especulación dudosa!), su conocimiento inde-

87 Cf B Orchard, FGN 2,779 800, E E Ellis, FGN 2,801 816, M Hengel, *Studies*, 28, D P Senior, BTB, 17 (1987), 10 20, C C Black, ExpTim, 105 (1993/1994), 36 40 En la antiguedad tardia la tradicion de que Marcos llego a ser obispo de Alejandria condujo a la idea de que el evangelio fue compuesto alli Se supone que el *Evangelio secreto de Marcos* representa las adiciones hechas en Alejandria a los «Hechos del Señor» que Marcos llevo a Roma

88 Por ejemplo, *legiôn* (*legio*) en 5,9 15, *denarion* (*denarius*) en 6,37, 12,15, 14,5, *kentyrion* (*centurio*) en 15,39, *hodon poieîn* en 2,23 que traduce *iter facere* (lit «hacer el camino»), *to hikanon poiesai* en 15,15, que traduce *satisfacere* («satisfacer»)

pendiente de Mc podría explicarse si este evangelio fue compuesto en la cercanía. H. C. Kee (*Community*) halla indicios del sur de Siria en las referencias a Tiro y Sidón de 3,8 y especialmente de 7,24.31[89]. Galilea es otra sugerencia. Una tesis ligada al nombre de E. Lohmeyer, y continuada por R. H. Lightfoot y W. Marxsen, señala el contraste entre Galilea y Jerusalén en Marcos, de modo que el futuro de la comunidad creyente radica en Galilea como la tierra prometida de salvación (16,7) o como símbolo del mundo gentil (aunque, de hecho, Galilea era muy judía y nacionalista). W. Kelber piensa que los profetas de la iglesia de Jerusalén esperaban una parusía que les aportara protección contra los romanos, pero tras la destrucción de la capital se compuso el Evangelio de Marcos como polémica cristiana galilea contra la visión fallida del cristianismo jerosolimitano. Es más sencillo, sin embargo, pensar que el hecho de que Jesús procediera de Galilea pueda explicar el interés de Marcos por esta zona. Incluso aunque fuera Galilea un factor importante en la composición de Marcos sería probablemente el lugar *en el cual* fue compuesto el evangelio más que el lugar *al que* fue dirigido. Los términos arameos aparecen traducidos como si los lectores no conocieran esa lengua (3,17; 7,34; 10,46; 15,22.34), y esto no puede ser verdad para Galilea. El autor tampoco habría tenido que explicar las prácticas básicas judías de purificación (7,3-4) a la mayoría de los galileos.

Aceptar que no podemos saber con precisión qué localidad fue la destinataria de Marcos nos deja libre para concentrarnos en lo que podemos detectar sobre los destinatarios a partir de una lectura cuidadosa del evangelio, sea cual fuere su lugar de residencia. *A modo de sumario*: el evangelio piensa en todo o en parte en unos lectores grecoparlantes que no conocían el arameo. Ya fuera el autor o su público, vivían en una zona donde el latín era utilizado y ejercía influencia en el vocabulario griego. En su mayor parte los recipiendarios no eran judíos, puesto que el autor tenía que explicarles las costumbres judías sobre las purificaciones[90]. Podía suponer, sin embargo, que conocían ciertos términos religiosos derivados del judaísmo (Satán, Beelzebub, Gehenna, Rabbí, Hosanna, Amén), de modo que eran probablemente cristianos convertidos por misioneros para quienes directa o indirecta-

89. Véase también Mack, *Myth*, 315-318 Se han propuesto también las ciudades de la Decápolis, la zona helenística de Palestina y Transjordania J Marcus, JBL, 111 (1992), 441-462, R I Rohrbaugh, *Interpretation*, 47 (1993), 380-395, BTB, 23 (1993), 114-127.

90. Otros detalles judíos de Marcos serían bien conocidos por los de fuera que los judíos observaban el sábado, que iban a las sinagogas y no comían cerdo (5,1-20).

mente la tradición judeocristiana era familiar. Muy probablemente habían oído bastante sobre Jesús antes de que se les leyera el Evangelio de Marcos[91]. Teológicamente los recipiendarios abrigaban la ardiente expectación de una parusía inminente (de ahí Mc 13), activada probablemente por la persecución que habían padecido y durante la cual un número considerable de fieles había desfallecido.

VI. FECHA DE COMPOSICIÓN

Entre aquellos que otorgan credibilidad a la tradición de Papías, la suposición normal es que Marcos escribió justo antes o después de la muerte de Pedro, es decir, a mediados o a finales de los 60[92]. Internamente esta datación se sustenta por la ausencia en Marcos de cualquier detalle de la primera revuelta judía contra Roma en el 67-70 o de alguna mención a la caída de Jerusalén. Los que proponen una fecha posterior al 70 se preguntan si mucha gente fuera de Palestina conoció detalles de la revuelta y si la caída de Jerusalén merecía una mención simbólica en un evangelio compuesto antes de que tal ruina fuera vista como un juicio de Dios por lo que había ocurrido con Jesús. Sin embargo, la atención que Josefo y otros apocalipsis judíos prestan a la caída y destrucción del Templo lleva a otros a objetar que los cristianos de raíz judía apenas pudieron ignorar el simbolismo de esos sucesos después de que ocurrieron[93].

En cuanto al término después del cual no es verosímil que se haya compuesto este evangelio, las relaciones entre los Sinópticos constituyen un argumento. Si Marcos fue utilizado independientemente por Mateo y Lucas y éstos fueron escritos entre los 80 y 90, como cree la

91. Por ejemplo, Mc 15,1 no necesita identificar a Pilato ante ellos; 15,21 da a entender que Alejandro y Rufo, los hijos de Simón de Cirene, les eran conocidos. Presumiblemente sabían quiénes eran los escribas y fariseos por las tradiciones sobre Jesús más que por un contacto personal con ellos.

92. Hengel (*Studies*, 21-28) data la atmósfera de Mc 13 en el período después del suicidio de Nerón, especialmente en el 69, año en el que tres emperadores perdieron sus vidas.

93. Se considera que Mt 22,7 y Lc 21,20 son más precisos respecto a la destrucción de Jerusalén que Mc; durante la pasión de Jesús Mt 27,25 y Lc 23,28 amenazan al populacho de Jerusalén con el castigo de sus «hijos» (la siguiente generación). Las referencias, sin embargo, no pasan de alusiones. La ausencia en las obras del NT de menciones específicas y detalladas de la destrucción de Jerusalén y el Templo es muy difícil de explicar. J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, SCM, London, 1976, utiliza este hecho de una manera absolutamente simple para datar la mayor parte del NT antes del 70; pero no debemos pretender obtener aquí una respuesta satisfactoria.

mayoría de los investigadores, una datación más allá del 75 parece inverosímil[94].

El otro extremo del espectro es más problemático, pues no hay manera de conocer con exactitud la fecha más temprana posible en la que Marcos fue compuesto. Esto sigue siendo verdadero a pesar de la afirmación de J. O'Callaghan de 1972 de haber descubierto unas pocas palabras de Mc 6,52-53 en un fragmento papiráceo griego de Qumrán (7Q5), datado paleográficamente entre el 50 a.C. y el 50 d.C. (más/menos 25 años). Tal identificación implicaría que el evangelio estaba en circulación una década o más antes de la destrucción de la comunidad de Qumrán en el 68 d.C. Pocos investigadores han mostrado su acuerdo con esta propuesta[95], y la mayoría supone que el estadio de desarrollo de la tradición sobre Jesús en Marcos implica que han transcurrido varias décadas desde la muerte del Maestro. Por tanto, *existe un amplio consenso entre los estudiosos en datar el Evangelio de Marcos a finales de los 60 o justo tras el año 70 d.C.*

94. H. Koester («History», 54-57) apela a la falta de citas de Mc en los escritores cristianos primitivos de fuera del NT para argumentar fuera de la opinión común que el Mc definitivo y canónico puede proceder de finales del siglo II, aunque postula una forma primitiva de Mc relacionada con el *Marcos secreto* que habría precedido a Mt y a Lc, y del cual se habrían eliminado las secciones estimadas no convenientes.

95. C. P. Thiede ha defendido esta tesis en *The Earliest Gospel Manuscript?,* Pater Noster, Exeter, 1992, y, junto con M. d'Ancona, en *Eyewitness to Jesus,* Doubleday, New York, 1996. *En primer lugar,* la colección de la cueva 7 de Qumrán, exclusivamente en griego, puede no proceder de un miembro de esa comunidad esenia. Ciertamente, son muy pocos los fragmentos griegos descubiertos en las otras cuevas y están mezclados con un gran número de manuscritos en hebreo y arameo. Teóricamente es posible que un cristiano se acercara a Qumrán en la época en la que el asentamiento fue destruido y utilizara la Cueva 7 para depositar en ella un manuscrito. *Segundo*: hay serios problemas con la identificación del fragmento como marcano. Todos los restos papiráceos de fecha temprana conocidos de los evangelios proceden de códices, y 7Q5 es un rollo. El fragmento sólo tiene 10 letras griegas completas en cuatro líneas, con sólo una palabra entera (*kaí*, «y»). Y para que el fragmento sea de Mc es necesario omitir de 6,52-53 un par de palabras griegas («a tierra») presente en todos los demás manuscritos griegos y versiones antiguas. Thiede argumenta que, según un computador, si se acepta esta lectura (muy discutida) de esas letras griegas conservadas sólo parcialmente, la combinación de las veinte letras en esas cinco líneas sólo puede ser posible en Mc, en toda la literatura griega. Obviamente, sin embargo, 7Q5 podría proceder de una obra griega desconocida hasta el momento. Cf. la respuesta de Stanton, *Gospel Truth?,* 20-29. *Tercero:* esa datación tan temprana no probaría en cualquier caso que ese evangelio fue escrito por Juan Marcos o que es una historia literal, como aseguran algunos.

VII. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Como explicamos en el Cap. 6, esta *Introducción* opera con la tesis de que Mateo y Lucas utilizaron a Marcos. Ahora bien, durante siglos la opinión dominante fue la tesis agustiniana de que Mc era poco más que un epítome de Mt. Recientemente se ha prestado nueva atención a la hipótesis (modificada) de Griesbach, según la cual Mc utilizó a Mt y a Lc (pp. 176-177). Es instructivo comprobar las consecuencias teológicas de aceptar la dependencia de Marcos respecto a los otros sinópticos. Por ejemplo, Mc habría omitido el Padre nuestro y las cuatro bienaventuranzas en las que están de acuerdo Mt y Lc. Respecto a la cristología, si Mc fue compuesto después de Mt y utilizó a éste, en un momento en el que el título «Dios» para Jesús iba siendo más común, Mc 10,17-18 habría complicado a Mt 19,16-17 introduciendo gratuitamente una objeción a la concesión al Nazareno de un título que pertenecía a Dios sólo. Mc 6,5 habría introducido la idea de que Jesús no podía hacer milagros en Nazaret, modificando la afirmación de Mt 13,58 de que no hizo ninguno. Algunos afirman que la prioridad de Mt y la dependencia de Mc favorecen las posiciones tradicionales católicas, pero las imágenes de María y de Pedro son de lo más difícil si el evangelista conocía a Mt y/o a Lc. Marcos habría omitido deliberadamente los relatos de la infancia de Mt y Lc, incluso los detalles en los que ambos están de acuerdo, como la concepción de Jesús por María por obra del Espíritu Santo. Marcos habría añadido conscientemente dos detalles sobre María ausentes en Mt y Lc, a saber, que la propia familia de Jesús pensaba de él «que estaba fuera de sí» (3,19b-21) y que no era honrado por sus parientes (6,4). Respecto al punto de vista marcano sobre Pedro y los apóstoles, Marcos habría omitido deliberadamente tanto Mt 16,16-19, que hace de Pedro la roca sobre la cual está edificada la Iglesia, como Lc 22,31-34 que muestra a Pedro fortaleciendo a sus hermanos después de su propio desfallecimiento. (Incluso aunque tales pasajes no sean compartidos por Mt y Lc, Marcos no podría haber ignorado el impacto de omitir textos tan positivos.) Marcos habría omitido también deliberadamente la promesa de Jesús a sus discípulos en Mt 19,28 y Lc 22,29-30, según la cual se habrían de sentar en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. Mc 4,38 habría presentado a los discípulos con un comportamiento más rudo respecto a Jesús que en Mt 8,25. Invito a los lectores a que utilicen una sinopsis de los evangelios en columnas paralelas y comprueben otros ejemplos del pensamiento y proceder marcanos en la hipótesis de Griesbach.

2) Dejando aparte el tema suscitado en 1) y considerando a Mc por sus propios méritos, notamos que un cierto número de investiga-

dores interpretan este evangelio como un ataque a los apóstoles, hasta tal punto que después de su fracaso en la pasión no son nunca redimidos (cf. también pp. 208, 229). Sin embargo, si leemos todo el evangelio, ¿está justificada tal interpretación negativa? ¿No es su constante incomprensión simple estupidez humana de la que todos somos culpables? ¿Acaso los abandona Jesús realmente incluso aunque sabe que van a fallar? Los textos de 14,28 y 16,7 ¿no generan acaso la confianza de que Jesús les volverá a confiar de nuevo la función que tenía pensada para ellos cuando los envió en 6,7-13?[96]. (Algunos estudiosos argumentan que estos pasajes son adiciones de Marcos a una fuente más antigua, pero de hecho pertenecen al evangelio tal como ha llegado hasta nosotros.)

3) Si sólo tuviéramos a Marcos y no a Mateo, habríamos perdido el relato colorista de la infancia de Jesús, Herodes y los Magos, el Sermón de la montaña, el Padre nuestro, la fundación de la Iglesia sobre Pedro, y algunos de los elementos más imaginativos de la pasión (p. ej., el suicidio de Judas). Si se tuviera sólo a Mc y no a Lc, perderíamos el emotivo retrato de María en el relato de la infancia, la historia de los pastores, algunas de las más hermosas parábolas (el buen samaritano, el hijo pródigo), y escenas muy tiernas en la pasión (la curación de la oreja del siervo; las mujeres de Jerusalén en el camino a la cruz, el buen ladrón). El reconocimiento de esta pobreza ha conducido a veces a una negativa evaluación de Marcos como el pariente pobre de los otros Sinópticos. A modo de correctivo resulta un ejercicio provechoso leer todo seguido este evangelio excluyendo mentalmente todo lo que conocemos de Jesús por los otros evangelios y reflexionar sobre lo rica que es la imagen que presenta de Jesús (cf. pp. 229-230).

4) En el relato marcano de la pasión los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos urden un complot contra Jesús, se reúnen como Sanedrín y buscan un testimonio contra él para condenarlo como reo de muerte, escupirle, cubrirlo de oprobios, acusarlo delante de Pilato, mover a las turbas para que pidan su muerte y escarnecerlo una vez más mientras pende de la cruz. Algunos estudiosos ven en todo ello una imagen concebida para promocionar el antijudaísmo. Este juicio necesita algunas precisiones. El relato de la pasión ha dramatizado claramente los sucesos, pero considerando la realidad subyacente es muy verosímil que las autoridades judías del Sanedrín y del Templo estuvie-

96. En verdad, Marcos concluye en 16,8 sin decirnos si los discípulos van o no a Galilea para ver al Señor resucitado, pero el autor espera que los lectores completen la historia (p. 219). Sobre que los discípulos no fueron rechazados por Jesús, cf. R. C. Tannehill, JR, 57 (1977), 386-405, reimp. en TIM 169-195.

ran implicadas seriamente en la muerte de Jesús y que lo entregaran a los romanos para que lo ejecutaran. Esta verosimilitud se sustenta también en la afirmación de Pablo veinte años después de la muerte de Jesús de que los judíos participaron en la muerte de éste (1Ts 2,14-16), en el testimonio del historiador judío del siglo I Josefo sobre que Pilato condenó a la cruz a Jesús «a indicación de los primeros entre nosotros» (*Ant.* XVIII 3,3, § 64) y en los paralelos confirmatorios de acciones emprendidas contra otros judíos en Jerusalén en los años 60, quienes o bien fueron entregados para su ejecución al procurador romano por los dirigentes judíos después de ser flagelados (Jesús, hijo de Ananías) o, en ausencia del prefecto, ejecutados directamente por el sumo sacerdote tras reunir al Sanedrín (Santiago, el hermano del Señor)[97].

En la imagen cristiana de lo que hicieron a Jesús no había al principio nada antijudío cuando se describía la función de las autoridades del país en su muerte, ya que Jesús y sus discípulos, por un lado, y las autoridades del Sanedrín jerosolimitano, por otro, eran todos judíos. La imagen de esos judíos opuestos a Jesús como tramando el mal contra él no es diferente de la pintura veterotestamentaria del malvado urdiendo un plan contra el inocente. Por ejemplo, en Sb 2,17-21 los malvados sostienen que si el justo fuera hijo de Dios, Éste lo defendería, por lo que deciden cubrirlo de oprobios y matarlo. Los insultos y trabajos de Jesús toman los rasgos del quejumbroso salmista del Sal 22 y del Siervo sufriente de Isaías 52-53. ¿Eran realmente malvadas todas las autoridades judías que se oponían a Jesús? No, al igual que 600 años antes tampoco eran malvados todos los que se oponían a la política de Jeremías respecto a Judá. Sin embargo, el relato del AT los pinta así simplificando sus motivos y dramatizando sus acciones. En verdad, algunas de las frases más admirables de la pasión de Jesús se encuentran en Jr 26[98].

De cualquier modo, el relato de la pasión de Jesús fue leído algunas veces de modo antijudío. Un factor importante para ello fue la conversión de paganos al seguimiento de Jesús. A veces las comunidades cristianas primitivas se toparon con la hostilidad de los dirigentes de las sinagogas locales y vieron un paralelo entre esta hostilidad y el trato recibido por Jesús por parte de las autoridades de su tiempo.

97. Todo esto se trata en BDM 1, 363-368; 372-383; 539-541. Sobre la cuestión del antijudaísmo, cf. BDM 1, 383-397.

98. Cuando con la autoridad de Dios Jeremías amenazó con la destrucción del Templo, los sacerdotes y *todo el pueblo* lo oyeron, pero los sacerdotes y los profetas pidieron su sangre. Jeremías les avisó de que estaban haciendo verter *sangre inocente* sobre Jerusalén y sus ciudadanos.

Entonces, esa cuestión no quedaba ya reducida a un nivel intrajudío: el otro grupo, los judíos, nos está haciendo estas cosas, a nosotros, gentiles, y fue responsable de la muerte del Maestro. De este modo el caso de Jesús resultó algo diferente al de Jeremías. Tanto los judíos que no aceptaban a Jesús como los primeros seguidores de éste leían la historia de Jeremías como Escritura. Los dirigentes judíos persiguieron a Jeremías. Sin embargo, aunque en el relato del AT aparece la mención de la culpa por delito de sangre, nadie sugirió que la sangre de Jeremías debiera ser vengada. Más bien, tanto para los judíos como para los cristianos el profeta era un ejemplo sobresaliente del inocente abocado a sufrir por obra de los dirigentes del pueblo de Dios. Los sufrimientos de Jeremías ofrecieron la oportunidad para un examen de conciencia sobre lo que *nosotros*, que nos consideramos el pueblo de Dios, hacemos a *nuestros* profetas suscitados por la divinidad entre nosotros. Aunque de Jesús se contaba una historia muy semejante, el caso llegó a ser emocionalmente diferente, porque aquellos que enseñaban que Jesús tenía razón llegaron a ser finalmente de otra religión. Judíos y cristianos no podían entonces decir en ese caso que «uno de los *nuestros*, suscitado por Dios, ha sufrido por culpa de *nuestros* dirigentes». Por el contrario, los cristianos decían a los judíos: «*Vuestros* dirigentes hicieron eso a *nuestro* Salvador»; mientras que para los judíos (en tiempos pasados) «fueron *nuestros* dirigentes los que hicieron eso a un (falso) profeta *de ellos* (de los cristianos)»[99]. Afortunadamente las actitudes están cambiando por ambas partes. Sin embargo, sigue resultando muy difícil vencer la perspectiva del «nuestro», «vuestro» y «de ellos». Recordar que eso no era así cuando tuvo lugar la crucifixión y esa historia iba tomando forma por vez primera ayudará a los lectores actuales del NT.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE MARCOS[100]

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: Achtemeier, P. J., ABD 4, 541-57; ProcC, ²1986; Anderson, H., NCBC, 1976; Cole, R. A., TNTC, ²1989; Cranfield, C.E.B., GTC, 1959; **Guelich, R. A.** (caps. 1-8), WBC, 1989; Hare, D.

99. Nótese que he hablado en un momento de «vuestros» y en otro «de ellos». La predicación cristiana del evangelio ha forzado durante siglos un debate directo con los judíos sobre la crucifixión porque era un tema importante para los cristianos. El judaísmo no ha considerado la cuestión como un tema clave judío y hasta tiempos recientes los escritos judíos sobre la crucifixión han sido para consumo interno, a modo de comentario (implícito o explícito) de las acusaciones cristianas.

100. Las negritas indican unas cuantas obras importantes, usualmente comentarios.

R. A., WBComp, 1996; **Hooker, M. D.**, BNTC, 1991; Hunter, A. M., TBC, 1974; Hurtado, L. W., NIBC, 1989, Johnson, S. E., BNTC, 2.ª ed. corregida, 1977; Juel, D. H., AugC, 1990; Lane, W. L., NICNT, 1974; Mann, C. S., AB, 1986, Moule, C. F. D., CCNEB, 1965, Nineham, D. E., PC, ²1968; Perkins, P., NInterpB, 1994; Telford, W. R., NTG, 1996; Williamson, L., IBC, 1983.

BIBLIOGRAFIAS: Humphrey, H. M., *A Bibliography for the Gospel of Mark, 1954-1980,* Mellen, New York, 1981; TIM 307-326; Wagner, G., EBNT, 1983; Neirynck, F. *et al.*, *The Gospel of Mark: 1950-1990* (BETL), Peeters, Leuven, 1992); Mills, W E., BBR, 1994.

HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN: Martin, R. P., *Mark, Evangelist and Theologian,* Zondervan, Grand Rapids, 1973; Kealy, S. P., *Mark's Gospel, A History of Its Interpretation* Paulist, New York, 1982; Matera, E. J., *What Are They Saying about Mark?,* Paulist, New York, 1987; Telford, W. R., TIM 1-61; también en FGN 2, 693-723 sobre la tradición premarcana.

(Véase también la bibliografía del Cap. 6 sobre el problema sinóptico y la investigación sobre *Q*.)

Ambrozic, A. M., *The Hidden Kingdom. A Redaction-critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark* (CBQMS 2), CBA, Washington, 1972.

Anderson, J. C.-S. D. Moore (eds.), *Mark and Method,* A/F, Minneapolis, 1992.

Best, E., *Mark, The Gospel as Story,* Clark, Edinburgh, 1983. Tratamiento breve de los temas.

Best, E., *The Temptation and the Passion: the Markan Soteriology* (SNTSMS 2), Cambridge University Press, ²1990.

Bilezikian, G. C., *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy,* Baker, Grand Rapids, 1977.

Bravo, C., *Galilea año 30. Para leer el evangelio de Marcos,* El Almendro, Córdoba, 1991.

Broadhead, E. K., *Prophet, Son, Messiah: Narrative Form and Function in Mark 14-16* (JSNTSup 97), Academic, Sheffield, 1994. Cristología.

Bryan, C. A., *A Preface to Mark,* Oxford University Press, 1993.

Calle, F. de la, *Situación al servicio del Kerigma. Cuadro geográfico del Evangelio de Marcos,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1975.

Carrington, P., *According to Mark,* Cambridge University Press, 1960.

Cook, J. G., *The Structure and Persuasive Power of Mark: A Linguistic Approach,* Scholars, Atlanta, 1996.

Davidsen, O., *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel,* Aarhus University, 1993.

Elliott, J. K. (ed.), *The Language and Style of Mark* (NovTSup 71), Leiden, Brill, 1993. Desarrolla los estudios de C. H. Turner de los años veinte.

Fowler, R. M., *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark,* A/F, Minneapolis, 1991.

Gnilka, J., *El evangelio según san Marcos,* 2 vols., Sígueme, Salamanca, 1986-1987.
González Ruiz, J. M.ª, *Evangelio según Marcos,* Verbo Divino, Estella, 1988.
Gundry, R. H., *Mark,* Eerdmans, Grand Rapids, 1993.
Hamerton-Kelly, R. G., *The Gospel and the Sacred, Poetics in the Gospel of Mark,* A/F, Minneapolis, 1994. Teoría mimética de R. Girard.
Heil, J. P., *The Gospel of Mark as a Model for Action: A Reader-Response Commentary,* Paulist, New York, 1992. Aplicación al lector en la sección sobre «Acción».
Hengel, M., *Studies in the Gospel of Mark,* Fortress, Philadelphia, 1985.
Humphrey, H. M., *He is Risen! A New Reading of* Mark's *Gospel,* Paulist, New York, 1992. Disposición quiástica; esquema sapiencial.
Juel, D. H., *A Master of Surprise: Mark Interpreted,* A/F, Minneapolis, 1994.
Kee, H. C., *Community of the New Age. Studies in Marks Gospel* (ed. rev.), Mercer, Macon, GA, 1983.
Kelber, W. H., *Mark's Story of Jesus,* Fortress, Philadelphia, 1979.
Kingsbury, J. D., *The Christology of Mark's Gospel,* Fortress, Philadelphia, 1983.
Kingsbury, J. D., *Conflict in Mark,* A/F, Minneapolis, 1989 (*Conflicto en Marcos: Jesús, autoridades, discípulos,* El Almendro, Córdoba, 1991).
Kinukawa, H., *Women and Jesus in Mark,* Orbis, Maryknoll, 1994.
Koester, H., «History and Development of Mark's Gospel», en B. Corley (ed.), *Colloquy on New Testament Studies,* Mercer, Macon, GA, 1983, 35-57.
Lightfoot, R. H., *The Gospel Message of St. Mark,* Clarendon, Oxford, 1950.
Mack, B. L., *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins,* Fortress, Philadelphia, 1988. Postura escéptica sobre la historicidad.
Maggioni, B., *El relato de Marcos,* Paulinas, Madrid, 1988.
Malbon, E. S., *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark,* Harper & Row, San Francisco, 1986. Análisis estructural.
Marcus, J., *The Way of the Lord, Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark,* W/K, Louisville, 1992. Situada en el contexto del Deuteroisaías.
Marxsen, W., *Mark the Evangelist,* Abingdon, Nashville, 1969 (*El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio,* Sígueme, Salamanca, 1981). Historia de la redacción.
Meagher, J. C., *Clumsy Construction in Mark's Gospel,* Mellen, Toronto, 1979.
Morton, A. Q., *The Making of Mark,* Mellen, Lewiston, NY, 1995. Regularidad marcana en la estructura numérica.
Myers, C., *Binding the Strong Man, A Political Reading of Mark's Story of Jesus,* Orbis, Maryknoll, 1988. Exégesis.
Myers, C., *Who Will Roll Away the Stone?,* Orbis, Maryknoll, 1994. Teología.
Perrin, N., «Towards an Interpretation of the Gospel of Mark», en H. D. Betz (ed.), *Christology and a Modern Pilgrimage,* New Testament Colloquium, 1971, Claremont, CA, 1-78.
Petersen, N. R. (ed.), *Perspectives on Mark's Gospel (Semeia* 16), 1980.

Pikaza, X., *Para vivir el Evangelio. Lectura de Marcos,* Verbo Divino, Estella, 1995.

Pikaza, X., *Para leer el Evangelio de Marcos,* Verbo Divino, Estella, 1998,

Pikaza, X., *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos,* Sígueme, Salamanca, 1998.

Quesnell, Q., *The Mind of Mark* (AnBib 38), PIB, Roma, 1969.

Rhoads, D. M.-D. Mitchie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel,* Fortress, Philadelphia, 1982.

Robbins, V. K., *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark,* Fortress, Philadelphia, 1984.

Robbins, V. K., *New Boundaries in Old Territories: Form and Social Rhetoric in Mark,* Lang, New York, 1994.

Robinson, J. M., *The Problem of History in Mark* (SBT 21), SCM, London, 1957. Véase también *Union Seminary Quarterly Review,* 20 (1964-1965), 131-147.

Rodríguez Carmona, A., *Predicación del evangelio de Marcos. Guía parà la lectura y predicación,* Conferencia Episcopal Española, Madrid, 1987.

Schmid, J., *The Gospel according to Mark,* Alba, Staten Island, 1968 (*El evangelio según san Marcos,* Herder, Barcelona, 1966).

Schnackenburg, R., *El evangelio según san Marcos,* 2 vols. Herder, Barcelona 1969.

Schweizer, E., *The Good News according to St. Mark,* Knox, Richmond, 1970.

Stock, A., *The Method and Message of Mark,* Glazier, Wilmington, 1989.

Taylor, V., *The Gospel according to St. Mark,* Macmillan, London, [2]1966 (*Evangelio según san Marcos,* Cristiandad, Madrid, 1979. Un clásico.

Tolbert, M. A., *Sowing the Gospel, Mark's World in Literary-Historical Perspective,* A/F, Minneapolis, 1989.

Trocmé, E., *The Formation of the Gospel according to Mark,* Westminster, Philadelphia, 1975.

van Iersel, B. M. E, *Reading Mark,* Liturgical, Collegeville, 1988.

Via, D. O., *The Ethics of Mark's Gospel-In the Middle of Time,* Fortress, Philadelphia, 1985.

Waetjen, H. C., *A Reordering of Power, A Sociopolitical Reading of Mark's Gospel,* A/F, Minneapolis, 1989.

Weeden, T. J., *Mark: Traditions in Conflict,* Fortress, Philadelphia, 1971. Tesis resumida en un artículo de TIM 89-104.

Williams, J. E., *Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel* (JSNTSup 102), JSOT, Sheffield, 1994.

Yarbro Collins, A., *The Beginning of the Gospel: Probings of Mark in Context,* A/F, Minneapolis, 1992.

Capítulo 8

EVANGELIO SEGÚN MATEO

Este evangelio (unas 18.300 palabras en griego) es más de un 50 por ciento mayor que el de Marcos (11.300 palabras). Gran parte de esta demasía se explica por el añadido al principio de dos capítulos que relatan la infancia de Jesús y por los largos sermones a base de dichos y sentencias del Maestro ausentes de Marcos. La curación del joven siervo del centurión y la del endemoniado ciego y mudo (Mt 8,5-13; 12,22-23), tomadas de Q son las únicas historias de milagros completamente no marcanas en el ministerio de Jesús según Mateo. Por lo demás, se estima que Mateo reproduce aproximadamente el 80 por ciento de Marcos.

Aunque la mayoría de los modernos cursos sobre los evangelios tienden a conceder a Mc la mayor atención entre los Sinópticos, los grandes códices bíblicos antiguos situaban a Mateo en primer lugar, y ha sido éste el evangelio de la Iglesia por excelencia. En verdad, Mateo ha servido de documento fundacional de la Iglesia al enraizarla en la enseñanza de Jesús, una iglesia construida sobre la roca contra la que no prevalecerán las puertas del infierno. El Sermón de la montaña, las (ocho) bienaventuranzas y el Padre nuestro de Mateo se cuentan entre los tesoros del legado cristiano más ampliamente conocidos. La claridad y la técnica organizativa, además de una propensión a crear imágenes inolvidables ha otorgado a este evangelio la prioridad como instrumento de enseñanza en la Iglesia.

Comenzaremos de nuevo con un *Análisis general* pensado para iluminar el pensamiento y la técnica del evangelista a través del texto de su obra. Aquí, sin embargo, encontramos un problema especial: gran parte de la línea argumental de Mateo es paralela a la de Mc, y una

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA: 80-90 (más/menos una década).

AUTOR SEGUN LA ATRIBUCION TRADICIONAL (SIGLO II) Mateo, publicano, uno de los Doce, que escribió el evangelio, o bien una colección de dichos del Señor, en arameo. Algunos de los que rechazan esta atribución admiten que algo escrito por Mateo pudo haber entrado en el contenido del evangelio actual

AUTOR DETECTABLE POR EL CONTENIDO: Un grecoparlante que conocía el arameo o el hebreo, o ambos, pero que no fue testigo visual del ministerio de Jesús. Utilizó a Mc y Q (colección de dichos) así como otras informaciones disponibles, orales o escritas. Probablemente era judeocristiano.

POSIBLE LOCALIDAD: La región de Antioquía, probablemente

UNIDAD E INTEGRIDAD: No existen razones importantes para pensar en más de un autor o en adiciones de importancia a lo que éste escribió

DIVISION:

1,1-2,23 **Introducción: Origen e infancia de Jesús, el mesías**
1. La identidad de Jesús: quién y cómo (1,1-25)
2. La infancia y destino de Jesús: dónde y de dónde (2,1-23)

3,1-7,29: **Parte primera: Proclamación del Reino**
1. Narración: *ministerio de Juan Bautista, bautismo de Jesús, las tentaciones, comienzo de la predicación en Galilea (3,1-4,25)*
2. Discurso: *Sermón de la montaña (5,1-7,29)*

8,1-10,42· **Parte segunda: Ministerio y misión en Galilea**
1 Narración mezclada con breve diálogo: nueve milagros de curación, la tempestad calmada, exorcismo (8,1-9,38)
2. Discurso Sermón sobre la misión de los apóstoles (10,1-42)

11,1-13,52: **Parte tercera: Dudas sobre Jesús y oposición a su persona**
1. Escenario narrativo para la enseñanza y el diálogo Jesús y Juan Bautista, ayes sobre los incrédulos, acción de gracias por la revelación, controversias sobre el sábado y el poder de Jesús, la familia de éste (11,-12,50)
2. Discurso: Sermón en parábolas (13,1-52)

13,53-18,35: **Parte cuarta: Cristología y eclesiología**
1. Narración mezclada con abundante diálogo: rechazo en Nazaret, comida de los 5.000 y marcha sobre las aguas, controversias con los fariseos, curaciones, comida de los 4.000, confesión de Pedro, primera predicción de la pasión, transfiguración, segunda predicción de la pasión (13,53-17,27)
2. Discurso· Sermón sobre la Iglesia (18,1-35)

19,1-25,46: **Parte quinta: Viaje y ministerio en Jerusalén**
1 Narración mezclada con abundante diálogo: enseñanza, parábolas sobre el juicio, tercera predicción de la pasión, entrada en Jerusalén, purificación del Templo, enfrentamiento con las autoridades (19,1-23,39)
2 Discurso· Sermón escatológico (24,1-25,46)

26,1-28,20. **Clímax: Pasión, muerte y resurrección**
1. Conspiración contra Jesús, Última Cena (26,1-29)
2. Arresto, procesos judío y romano, crucifixión, muerte (26,30-27,56)
3 Sepultura, guardias en la tumba, apertura de ésta, soborno de los guardias, apariciones del Resucitado (27,57-28,20).

Introducción no dispone del espacio ni de la oportunidad de repetir. Por ello concederemos mayor atención a lo no tratado en el capítulo precedente. El *Análisis* no es el lugar para un debate sobre las fuentes de Mateo. Sin embargo, todos reconocen que este evangelio contiene secciones paralelas a Mc, así como otras a Lc, pero ausentes de Mc (el material de Q recogido en la tabla 2 del Cap. 6); prestar atención a lo que es idéntico y a lo diferente en estas secciones puede servir de ayuda para resaltar la visión propiamente mateana. (Este proceder es una forma de «historia [o crítica] de la redacción», tratada en el Cap. 2, I.) De cualquier modo, como señalo más abajo (p. 292), no podemos permitirnos perder de vista la narración de Mateo, altamente efectiva, por prestar atención a detalles comparativos. Permítaseme sugerir a los lectores a modo de procedimiento a seguir que recorran una sección entera del texto evangélico (cuyos límites aparecen indicados en negrita en el *Análisis*), unas veces breve, en otras de varios capítulos, para que aprecien el flujo de la narración en este evangelio. La admirable organización de Mateo facilita este proceder. Posteriormente mis observaciones sobre esa sección, al llamar la atención sobre lo que es únicamente mateano, serán más conducentes para entender el pensamiento de este evangelista.

Después del *Análisis* las subdivisiones tratarán de las *Fuentes y características de la composición, Autoría, Posible localidad o comunidad destinataria, Fecha de composición, Cuestiones y problemas para ulterior reflexión* y *Bibliografía*[1].

I. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

Los dos capítulos sobre la infancia de Jesús sirven de prefacio al relato mateano del ministerio de aquél. El clímax del evangelio se alcanza en el relato de la pasión, muerte y resurrección, varios de cuyos aspectos se corresponden con la narración de la infancia formando como un bloque o inclusión. El relato mateano del ministerio público de Jesús está situado entre las narraciones de la infancia y la pasión. Es notable en este relato la estructura formada por cinco grandes discursos que concluyen con frases similares, pero no con rasgos idénticos[2]. La inspi-

1. Los que deseen lecturas o temas de investigación suplementarios sólo necesitan consultar la excelente bibliografía de W. D. Davies-D. C. Allison, *Matthew*.

2. El esquema de cinco discursos fue descubierto ya en la antigüedad. El *Sermón de la montaña* comienza con un escenario en el que los discípulos están en el monte en 5,1-2 y concluye en 7,28-29 con: «Y ocurrió que cuando Jesús acabó estas palabras...». El *Discurso de la misión* (10,5-42) comienza introduciendo a los Doce en 10,1-4, y a con-

ración básica de esos sermones pudo nacer de los dos discursos marcanos (parábolas: Mc 4, escatología: Mc 13). Por ello la estructura del evangelio comúnmente aceptada por los investigadores divide el cuerpo de Mateo en cinco partes que alternan la narración con el discurso; voy a seguir esta división en el *Análisis* que a continuación sigue como el modo más útil para la comprensión inicial del evangelio. Pero este esquema no es perfecto, como he indicado en la división bosquejada en la página de información básica. (Es inverosímil que Mateo haya intentado establecer una correspondencia con el Pentateuco de Moisés, tal como se propone en la presentación clásica de B. W. Bacon.) Aunque debemos ser cuidadosos en distinguir entre una división que corresponde a los modernos intereses y la propia estructura retórica del documento, existen buenas posibilidades de que esta estructura represente la manera como procedió el evangelista, incluso aunque no hubiera pensado dividir su obra de una manera tan precisa[3].

Introducción: Origen e infancia de Jesús de Nazaret (1,1-2,23)[4]

La frase griega que inicia el evangelio, *Bíblos genéseos* (1,1), ilustra cuán difícil es estar seguro de haber captado el punto de vista del evan-

tinuación sigue una transición en 11,1: «Y ocurrió que cuando Jesús acabó de instruir a sus discípulos...». El *Sermón en parábolas* (13,3-52) comienza en 13,1-2 con Jesús sentado junto al mar y las multitudes congregándose a su lado, y a continuación sigue una transición en 13,53: «Y ocurrió que cuando Jesús acabó estas palabras...». El *Sermón sobre la Iglesia* (18,1-35) contiene al principio un diálogo con los discípulos y a continuación sigue una transición en 19,1: «Y ocurrió que cuando Jesús acabó estas palabras...». El *Sermón escatológico* (24,4-25,46) tiene una doble introducción, en el diálogo de 24,1-2 y en la pregunta de los discípulos en 24,3, y a continuación sigue una transición en 26,1: «Y ocurrió que cuando Jesús acabó todas estas palabras...». «Todas» indica que éste es el último discurso.

3. Se han propuesto otras divisiones: Davies-Allison, *Matthew*, 1, 58-72; Senior, *What*, 20-27; Boring, *Matthew* (ABD) 4, 627-629. Una división según la geografía podría ser: la preparación pregalilea (1,1-4,11), Jesús en Galilea (4,12-18,35), Jesús en Judea y Jerusalén, y retorno a Galilea (19,1-28,20). Kingsbury (*Matthew: Structure*) ha concitado la atención con su división tripartita: 1,1-4,16, que trata de la persona de Jesús como mesías, 4,17-16,20, que trata de la proclamación de Jesús el mesías, y 16,21-28,20, que trata de los sufrimientos, muerte y resurrección de Jesús, el mesías. (También D. R. Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel* [JSNTSup 31], Almond, Sheffield, 1988.) Kingsbury cree que la frase «desde ese momento Jesús comenzó» de 4,17 y 16,21 son marcas estructurales de Mateo. Existen, sin embargo, serias objeciones, por ejemplo «desde ese momento» aparece también en 26,16, y muy probablemente la historia de la infancia es una unidad separada de lo que sigue en 3,1. Cf. BDM 48-50.584; Meier, *Vision*, 56.95.

4. En BBM hay una bibliografía exhaustiva hasta 1992 sobre cada aspecto de Mt 1-2.

gelista[5]. *a*) Muy probablemente significa: «Libro de las generaciones (= registro de nacimiento) de Jesucristo», que traduce la frase hebrea de Gn 5,1 *sépher toledót*. Aunque en el AT esta frase va seguida de una lista de descendientes, aquí constituiría el título de la genealogía de los antepasados de Jesús (Mt 1,2-16, que emplea continuamente la forma verbal griega conexa *egénnesen*, «engendró»). *b*) Esta interpretación no excluye un juego de palabras con *génesis*, con el significado de «origen», de modo que la frase de apertura del evangelio en 1,1, entendida como «historia del origen», pueda aplicarse a todo el capítulo primero abarcando así la concepción y el nacimiento de Jesucristo. (Otros incluyen también el cap. segundo y hacen que la frase se extienda a todo lo que antecede al comienzo de la vida pública, o también incluso hasta 3,1-4,16, es decir, todo el conjunto antes de que Jesús comience a predicar.) *c*) Algunos comentaristas relacionan la utilización de *génesis* en Mt 1,1 con el título griego dado al primer libro de las Escrituras de Israel. Así, cambiando el inicio de Mc («Comienzo del evangelio de Jesucristo, hijo de Dios»), Mateo aplicaría este título a todo su evangelio como un eco de la historia israelita global: «Libro del Génesis realizado por Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán». *d*) Existe la posibilidad de un uso polivalente de *génesis*: la frase sirve de prólogo al relato del origen, nacimiento y comienzos de Jesús, pero comprende también una visión de toda la historia de Jesús como nueva creación, más importante incluso que la antigua.

1. *La identidad de Jesús: quién y cómo (1,1-25)*

Este capítulo trata de la genealogía y concepción de Jesús. *La genealogía de Mt (1,2-17)* ha suscitado una inmensa bibliografía (comentada en BBM 57-95; 587-600). No queda claro en 1,17 cómo han de contarse los catorce miembros de ella, pero la impresión general es que Dios ha hecho una precisa preparación matemática para la venida del mesías. Suponiendo tal meticuloso cuidado, es plausible que exista un factor común entre las cuatro mujeres del AT ahí mencionadas (Tamar, Rajab, Rut y la mujer de Uría [Betsabé]), quizás una preparación para la experiencia comunitaria cristiana y/o para María. Las tres primeras mujeres no eran israelitas, y la cuarta no estaba casada con un israelita. Este factor de los antecedentes del mesías ¿prepara la aceptación por parte de los no judíos de la proclamación de éste, e igualmente de la comunidad mateana, compuesta de una mezcla de judíos y

5. Davies-Allison, *Matthew* 1, 149-160, están a favor de la posición *c*) con elementos de *d*). J. Nolland, NTS, 42 (1996), 463-471 argumenta en pro de *a*).

gentiles? Los pasos previos de las uniones matrimoniales de esas cuatro mujeres mencionados en la genealogía son irregulares, como vemos en Gn 38, Jos 2, Rut 3 y 2S 11. Sin embargo, esas mujeres fueron los instrumentos de Dios para continuar la línea mesiánica. ¿Es esto una preparación para lo inusual de la concepción de Jesús por María y su unión con José? Más cierta es la importancia teológica de toda la genealogía: introduce en la historia de Jesús un amplio período de la historia israelita, que abarca a los patriarcas (los catorce primeros nombres), a los reyes (los catorce siguientes) e incluso a desconocidos (los últimos catorce). De este modo Mateo dramatiza los motivos de Abrahán y David que encontramos en otros lugares del NT (Ga 3,16; Rm 1,3).

La ruptura del esquema en 1,16 (no «José engendró a Jesús», sino «de María, de quien nació Jesús») prepara el camino para lo extraordinario de la *concepción de Jesús (1,18-25)*. Como en Lc 1, pero con mayor claridad, María concibe un hijo no por obra de varón, sino del Espíritu Santo: la concepción virginal (para su historicidad, cf. *Cuestiones* 4, *infra*).

En el libro mateano del *génesis* un acto creativo nuevo genera al mesías de manera tal que lo relaciona con Dios de un modo único. Sin embargo, también él es el hijo real de David[6] porque José, de la casa de David, lo reconoce como hijo suyo al llevar a casa a María, su mujer, y al otorgar al niño su nombre. De este modo José, un judío observante estricto de la Ley (1,19), llega a ser el cumplidor del plan de Dios comenzado largo tiempo atrás cuando Abrahán engendró a Isaac. El primer capítulo de Mateo dice al lector *quién* es Jesús (el mesías, el único concebido por el Espíritu Santo, Enmanuel, «Dios con nosotros»), y *cómo* se llevó a cabo.

2. *Infancia y destino de Jesús: dónde y de dónde (2,1-23)*

Tras el nacimiento de Jesús, *unos magos vienen a rendir homenaje al rey de los judíos (2,1-12)*, y los *planes de Herodes quedan sin efecto cuando José lleva su familia a Egipto y luego a Nazaret* (2,13-23). Los Magos son paganos guiados por una estrella (revelación por medio de la naturaleza a aquellos que no tienen las Escrituras); el título «rey de los judíos» reaparecerá cuando Jesús sea crucificado, cuando los gentiles reconozcan de nuevo la verdad sobre él (27,54), mientras que aque-

6. BBM 586; D. R. Bauer CBQ, 57 (1995), 306-323. En el relato de la infancia Mateo no llama explícitamente a Jesús «Hijo de Dios», aunque esté implícito en 2,15. J. Nolland, JSNT, 62 (1996), 3-12, es demasiado radical al excluir esta cristología de 1,18-25.

llos que tienen y pueden leer las Escrituras no creen en él. Herodes, «toda Jerusalén», los sumos sacerdotes y los escribas de 2,3-4, por su turbada reacción y por atentar contra la vida del niño (2,20: «los que» [en plural]), son un anticipo de Pilato, de «todo el pueblo», y de los sumos sacerdotes y ancianos del relato de la pasión en este evangelio. En ambos casos Dios frustra los planes de esos adversarios hostiles (por medio de la vuelta de Egipto y por la resurrección). El cap. 2 ensancha el trasfondo del AT. El cap. 1 resaltaba la figura del patriarca Judá, hijo de Jacob/Israel, porque era antepasado de David. Ahora, el patriarca José, otro hijo de Jacob/Israel, viene a primer plano, porque aquél, el padre legal de Jesús, está moldeado a su imagen: ambos interpretan sueños y salvan a su familia yendo a Egipto.

La historia de Moisés[7] aparece también en la pintura mateana cuando el malvado gobernante (el Faraón/Herodes) intenta asesinar a todos los niños (de los hebreos/de los betlemitas), con el resultado de que sólo uno escapa (Moisés/Jesús), y llega a ser el salvador de su pueblo. Los Magos contribuyen al paralelismo con Moisés, pues en las leyendas judías de la época de Jesús el Faraón obtiene información de los sabios/magos. Más tarde también, cuando Moisés conducía a Israel a través de Transjordania, el malvado rey Balak convocó a Balaán (a quien Filón llama *mágos*) desde Oriente para maldecir a Israel. Pero en vez de eso el vidente vio cómo surgía la estrella del rey David (Nm 22-24).

Finalmente, para coronar este trasfondo del AT, Mateo introduce en la urdimbre de su relato cinco fórmulas introductorias de citas de los profetas, o citas de cumplimiento[8], mostrando que Dios había preparado de antemano la concepción virginal, el nacimiento del mesías en Belén, el sufrimiento de los otros niños cerca de la tumba de Raquel y, finalmente, el retorno del hijo de Dios desde Egipto y su ida a Nazaret. Si el cap. 1 de Mt trataba del *quién* y del *cómo* de la identidad de Jesús, las citas escriturarias del cap. 2 ayudan a dejar en claro el *dónde* de su nacimiento, y el *de dónde*, o el lugar al que le conduce su infancia. Cuando los lectores concluyen el relato de la niñez de Jesús, han recibido un completo trasfondo veterotestamentario de la Ley y los profetas. Es ésta una preparación para la aparición pública de Jesús, el mesías real de la casa de David, el hijo único de Dios, que *vendrá desde Galilea* para ser bautizado por Juan Bautista.

7. Para los muchos paralelos entre Jesús y Moisés en Mateo, cf. D. C. Allison, *The New Moses*, AF, Minneapolis, 1993.

8. 1) Mt 1,23 = Is 7,14; 2) 2,6 = Mi 5,1 + 2Sm 5,2; 3) 2,15 = Os 11,1; 4) 2,18 = Jr 31,15; 5) 2,23 = Is 4,3 (?); Jc 16,17(?). La utilización general de fórmulas o citas de cumplimiento se tratará más abajo, en la sección dedicada a las *Fuentes*.

Parte primera: Proclamación del Reino (3,1-7,29)

1. *Narración (3,1-4,25): Ministerio de Juan Bautista; bautismo de Jesús; las tentaciones; comienzo de la predicación en Galilea*[9]

Mateo sigue el esquema de la obertura de Mc. La aparición de Jesús es introducida por el ministerio del Bautista (Mt 3,1-12), que predica en el desierto como ha predicho Isaías, y bautiza con agua anticipando a aquel que bautizará en el Espíritu Santo. Además de esto, Mateo ha tomado de Q la condenación de fariseos y saduceos por parte de Juan Bautista y las amenazas de su aniquilación (3,7-12). Esto explica que esos personajes rechacen al Bautista, de lo que se dará cuenta en 21,26. Hay aquí una notable inserción mateana, el *relato del bautismo de Jesús (3,13-17)*, diseñada para tratar de un problema cristológico implícito: Juan Bautista reconoce que Jesús, el mayor de los dos, debería ser quien bautizara. Pero Jesús acepta ser bautizado por Juan como parte del plan salvífico de Dios relacionado con el Reino («justicia», cf. 6,33). En Mc la voz celeste durante el bautismo se dirigía a Jesús («Tú eres mi hijo muy amado»); la voz en Mateo, «Éste es mi hijo muy amado» se orienta a un auditorio más amplio.

La *narración mateana de las tentaciones (4,1-11)*[10] completa la mención de Mc 1,12-13 de que Jesús fue tentado (probado) por Satán durante cuarenta días en el desierto. A partir de Q el evangelista rellena su contenido, formado parcialmente a base de las pruebas que sufre Jesús durante su ministerio. Las tres tentaciones intentan desviar la proclamación del reino de Dios de modo que resulte un reinado concorde con los parámetros de este mundo. El Diablo prueba a Jesús diciéndole que convierta piedras en pan para su propia conveniencia; Jesús multiplicará los panes, pero sólo para los otros (14,13-21; 15,32-38). El Diablo prueba a Jesús ofreciéndole todos los reinos de la tierra; Jesús recibirá todo el poder en el cielo y en la tierra (28,18), pero no por haberlo pretendido y sólo cuando Dios se lo conceda[11]. El rechazo

9. Aquí Mateo se une a Marcos. Doy por supuesto que los lectores han leído el *Análisis general* de Mc, por lo que no hay necesidad de repetir lo que fue explicado allí.

10. B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son* (CBNTS 2/1), Gleerup, Lund, 1966; J. B. Gibson, *The Temptations of Jesus in Early Christianity* (JSNTSup 112), Academic, Sheffield, 1995.

11. Varias escenas en Jn muestran claramente que las tres «tentaciones» o pruebas (conseguir un poder real; hacer un milagro con los panes con una intención inconveniente; mostrar su grandeza en Jerusalén), dramatizadas en Mt y Mc como un conflicto directo entre Jesús y Satán, tuvieron su contrapartida en el ministerio de Jesús. Las turbas en Jn 6,5 reaccionan a la multiplicación de los panes intentando hacer rey a Jesús, y en Jn

de Jesús a que se distorsionen sus objetivos se verbaliza por medio de citas de Dt 6-8. Según este texto, durante los cuarenta años de prueba de Israel en el desierto, Dios habló por medio de Moisés al pueblo, tentado por sus quejas y su errado culto a rebelarse contra el plan divino. Al final (Mt 4,11), después de que Jesús haya demostrado ser el Hijo de Dios que cumple totalmente la voluntad de éste, el Diablo desaparece de la escena.

Luego *Jesús va a Galilea para comenzar su predicación y para elegir a sus cuatro primeros discípulos que serán «pescadores de hombres» (4,12-22)*. A esta secuencia, tomada de Mc, Mateo añade una precisión geográfica referente a Cafarnaún, Zabulón y Neftalí, que prepara una cita (cf. p. 290) de Is 8,23-9,1, que habla de la «Galilea de los gentiles». Una vez más Mateo tiene en mente su comunidad mixta con abundantes gentiles. El *sumario de la expansión del evangelio (4,23-25)*, aunque tomado de Mc, hace especial hincapié en que la fama de Jesús se extendió «por toda Siria», quizá porque el evangelio fue escrito allí (cf. *infra*, *Localidad*).

2. *Discurso: Sermón de la montaña (5,1-7,29)*[12]

Ésta es la mayor de las composiciones mateanas. En su urdimbre este discurso une material de Q[13] con pasajes únicamente de Mateo para formar una obra maestra de doctrina ética y religiosa. Más que ningún

6,26-27 buscando más de ese pan obtenido tan fácilmente. En Jn 7,1-9 los hermanos de Jesús le invitan a que abandone la pueblerina Galilea para ir a Judea, donde puede mostrarse al mundo.

12. De la abundante bibliografía nótese la siguiente: W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount,* University Press, Cambridge, 1964; W. S. Kissinger, *The Sermon on the Mount. A History of Interpretation and Bibliography,* Scarecrow, Metuchen NJ, 1975; R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount*, Word, Waco, 1982; H. D. Betz, *Essays on The Sermon on the Mount,* Fortress, Philadelphia, 1985; K. Syreeni, *The Making of the Sermon on the Mount,* Suomailinen Tiedeakatemia, Helsinki, 1987 crítica de la redacción; G. Strecker, *The Sermon on the Mount*, Abingdon, Nahsville, 1988; W. Carter, *What Are They Saying About Matthew's Sermon on the Mount?*, Paulist, New York, 1994; H. D. Betz, *The Sermon on the Mount* (Hermeneia), A/F, Minneapolis, 1995; R. Schnackenburg, *«All Things Are Possible To Believers»,* W/K, Louisville, 1995; W. Carter, CRBS, 4 (1996), 183-215.

13. Fuera de lo común es la postura de H. D. Betz (*Essays*), quien defiende que Mateo reorientó totalmente una forma judeocristiana del Sermón de la montaña, virtualmente completa, que carecía de cristología y soteriología significativas y que presentaba a Jesús como un maestro ortodoxo de la Ley. Esta forma habría sido un epítome, parecido a los de la tradición retórica grecorromana, que presentaba la teología de Jesús de forma sistemática y que iba dirigido contra el pensamiento paulino (criticado en 5,19 [!]). Véase la crítica en Stanton, *Gospel*, 310-318.

otro maestro de moral, el Jesús de Mateo enseña con *exousía,* es decir, con poder y autoridad divinos, y gracias a este poder hace posible una nueva existencia. Hay paralelos entre Moisés y el Jesús de Mateo. El transmisor veterotestamentario de la revelación divina se encontró con Dios en una montaña; el *revelador del NT habla a sus discípulos en una montaña* (Mt 5,1-2). Los cristianos, además de los Diez Mandamientos como expresión de la voluntad de Dios, han reverenciado las *Ocho bienaventuranzas (5,3-12)*[14] como la expresión sucinta de los valores a los que Jesús concedió la prioridad. En el pasaje paralelo lucano (6,20-23), de Q, hay sólo cuatro bienaventuranzas (expresadas concretamente así: «los pobres..., los hambrientos..., los que lloran..., cuando os odien...»). Es verosímil que Mateo haya añadido frases espiritualizantes («pobres *en espíritu...*», «hambre y sed *de justicia*») más cuatro bienaventuranzas espirituales (los mansos, los misericordiosos, los puros de corazón, los pacificadores). Al parecer, la comunidad de Mateo tenía gente que no era pobre y hambrienta físicamente, y el evangelista desea hacerles saber que Jesús tiene también algo para ellos con tal de que muestren actitudes en consonancia con el Reino. Jesús enseña estas bienaventuranzas a los discípulos que han de ser *la sal de la tierra y la luz del mundo (5,13-16).*

La ética del nuevo legislador (5,17-48) constituye una sección notable no sólo por el modo como ha condicionado la comprensión de los valores de Jesús, sino también por su cristología implícita. El Jesús de Mateo presenta las exigencias de Dios sin dispensar del cumplimiento de la Ley[15], sino buscando una observancia más profunda de ella

14. Las bienaventuranzas son llamadas a veces «macarismos» (del griego *makários,* «feliz»). No son la expresión de una bendición que confiere el que la pronuncia, sino el reconocimiento de un estado existente de felicidad o bendición, una exclamación aprobatoria que significa a menudo que el gozo escatológico ha llegado ya. Existen unas 28 bienaventuranzas independientes en el NT, entre las que figuran otras 4 en Mateo (11,6; 13,16; 16,17; 24,26). Cf. R. F. Collins, ABD 1, 629-631.

15. Algunos han intentado evitar las implicaciones de 5,18 de que ni siquiera la parte más insignificante de la Ley quedará sin cumplimiento (afirmación que parece exigir de los seguidores de Jesús la observancia de toda la Ley del AT; cf. también 23,23), haciendo hincapié en la frase final «hasta que todo se cumpla» y argumentando que con la muerte de Jesús todo se ha cumplido. Pero esta última afirmación aparece en un evangelio compuesto después de la resurrección (Jn), y ciertamente algunos cristianos entendían 5,18 como una exigencia continuada a observar la ley mosaica, cristianos semejantes a los «hombres de Santiago» que se opusieron a Pablo en Antioquía (Ga 2,12). Sin embargo, cuando uno lee lo que sigue en Mateo ese modo de observancia es ciertamente sutil. Muchos investigadores piensan que en Mateo la materia principal de disputa no afectaba al cristianismo paulino, sino a las interpretaciones de la Ley formuladas por los fariseos y el rabinismo emergente.

que llega hasta la razón por la cual han sido formulados esos preceptos, a saber, «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (5,48). La polémica de la época de Mateo queda ilustrada por su evaluación de la justicia de Jesús, que excede la de los escribas y fariseos. En una serie de seis sentencias con pequeñas variaciones, «Habéis oído..., pero yo os digo», Jesús se atreve a modificar explícitamente o a corregir lo que Dios dijo a través de Moisés. Jesús profundiza las exigencias de la Ley (p. ej. prohibiendo no sólo matar, sino la ira; no sólo el adulterio, sino el deseo libidinoso), prohíbe lo que la Ley permite (no divorcio[16], no juramentos), y cambia la Norma a su opuesta (no venganza [Dt 19,21], sino generosidad para con los ofensores; no odio al enemigo [Dt 7,2], sino amor). En otras palabras, el Jesús de Mateo habla con más confianza que cualquier rabino del siglo I, da a entender que tiene más autoridad que Moisés, y parece legislar con toda la seguridad del Dios del Sinaí.

En *6,1-18 Jesús reforma el ejercicio de la piedad: limosna, oración, ayuno.* Sus amonestaciones no van contra las prácticas piadosas, sino contra la ostentación en ellas, una amonestación que reiterará en 23,1-17, donde los escribas y fariseos son llamados repetidas veces hipócritas. (Para este término, cf. Cap. 5, n. 19; para la aplicación a nuestro tiempo, cf. *Cuestiones* 8, *infra.*) El Padre nuestro, tomado de Q[17], ha sido remodelado parcialmente por Mateo de acuerdo con líneas comunes de las plegarias sinagogales, por ejemplo, el reverencioso «Padre nuestro que estás en los cielos». La organización en seis peticiones refleja el amor de Mateo por el orden. Las tres primeras, «Santificado sea tu nombre», «Venga a nosotros tu reino», «Hágase tu voluntad» son tres maneras diferentes de pedir a Dios que venga su reino definitivamente. (Esta oración, pues, al menos en su tenor más primitivo, no estaba lejos del tono del *Maránа tha,* «Ven, Señor Jesús» [1Co 16,22,

16. Sobre el tema del divorcio en general cf. p. 210 en relación con Mc 10,1-2. La cláusula exceptiva mateana de 5,32, «excepto a causa de inmoralidad [*porneía*]» será tratada más abajo, a propósito de 19,9.

17. La forma lucana más breve (11,2-4) puede ser más cercana al tenor literal de Q (p ej , «Padre») y a su forma (sin las peticiones sobre la voluntad de Dios y la liberación del mal) El tono escatológico original se ha suavizado algo por la adaptación de Mateo a la vida ordinaria, y también por la discutible traducción del término *epioûsios* (antes de «pan») como «diario». Fitzmyer, *Luke* 2, 901, presenta una reconstrucción aramea De la abundante bibliografía, nótese la siguiente R. E. Brown, TS, 22 (1961), 175-208 (reimp. en BNTE 217-253); E. Lohmeyer, *Our Father,* Harper & Row, New York, 1965; J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (SBT NS 6), SCM, London, 1967; P. B. Harner, *Understanding the Lord's Prayer,* Fortress, Philadelphia, 1975, J. J. Petuchowski-M. Brocke (eds.), *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy,* Seabury, New York, 1978; J L. Houlden, ABD 4, 356-362.

Ap 22,20]). Las tres siguientes tratan del destino de los peticionarios anticipando ese momento futuro. La venida del Reino implicará la celebración del banquete mesiánico, y por ello se pide participar de esos alimentos (pan); implicará el juicio, y por ello se pide el perdón utilizando el criterio del perdón a los otros, tal como indica Mateo (25,45); implicará una lucha peligrosa con Satán, por lo que se pide ser librado de la prueba escatológica y del Maligno. (Trataremos de la adición «Pues tuyo es el Reino...» en *Cuestiones* 2, *infra*.)

Las instrucciones siguientes sobre el comportamiento respecto a la venida del Reino, tomadas de Q, tratan de la total dedicación a Dios opuesta a la angustiosa preocupación por las cosas de este mundo. El texto exhorta a examinarse a sí mismo cuidadosamente en vez de hacerlo con los demás, asegura la generosa respuesta de Dios a la oración y propone la regla de oro: «Haz con los demás como quieres que ellos hagan contigo». Las advertencias sobre la puerta estrecha (para entrar en el Reino) y sobre el peligro de los falsos profetas que no usan correctamente «mi nombre» (presumiblemente cristianos que actúan dentro del ambiente de Mateo) prestan un tono apocalíptico al final del sermón. La alabanza de aquellos que oyen las palabras de Jesús (7,24-27) como constructores de una casa con buenos cimientos constituye casi un juicio condenatorio contra los que lo rechazan. La fórmula «Cuando Jesús acabó estas palabras» (n. 2) termina el sermón, junto con el tema acompañante de la admiración por la autoridad de la enseñanza de Jesús.

Parte segunda: Ministerio y misión en Galilea (8,1-10,42)

1. *Narración mezclada con breve diálogo (8,1-9,38): nueve milagros*[18] *de curación; la tempestad calmada; un exorcismo, entremezclados con diálogos que tratan en su mayoría del discipulado*

Hasta el momento Mateo ha presentado ampliamente a Jesús como predicador y maestro del Reino, un mesías de la palabra. Ahora, como ilustración a su gusto por la disposición del material conforme a su contenido común, Mateo vuelve a tomar la línea de Mc entremezclándola con unos cuantos pasajes de Q y concentrándose en los hechos

18 Algunos afirman que son diez, pues separan la curacion de la hemorroísa de la resurrección de la hija de Jairo en 9,18-26, ya que el episodio de la hemorroísa esta como «emparedado» dentro de la última narracion Es muy posible, sin embargo, que el autor haya pensado en un esquema triadico tres veces tres (cf Cap 7, n 48)

portentosos de Jesús (milagros) efectuados por su palabra[19]. En primer lugar el Nazareno realiza *una serie de tres curaciones (8,1-17)*: un leproso, el joven siervo de un centurión (de Q) y la suegra de Pedro, junto con un sumario sobre otros muchos enfermos. Entre los atraídos por el poder de Jesús hay un escriba que desea seguirle, lo que incita al Maestro a comentar *las severas exigencias del discipulado (8,18-22)*. El seguimiento de Jesús es una demanda más elevada que enterrar al propio padre (en el pensamiento rabínico un deber superior a muchos otros), lo que refleja de nuevo una cristología implícita extraordinaria. Esta máxima debe entenderse probablemente como «Deja que los espiritualmente muertos (es decir, los que rehúsan aceptar el Reino) entierren a los (físicamente) muertos». *La autoridad de Jesús se expresa en otra serie de tres milagros (8,23-9,8) tomados de Mc*: Jesús calma la tormenta y da pábulo así a la admiración de que el viento y el mar le obedecen; expulsa a los demonios que lo reconocen como Hijo de Dios; cura al paralítico cuando alguien cuestiona su poder de perdonar los pecados, algo que sólo Dios puede hacer. Estos milagros tienen también sus implicaciones tanto para el discipulado como para la cristología, y conducen a los *diálogos sobre los seguidores de Jesús y el discipulado (9,9-17)*, provocados por la llamada a Mateo, un publicano (adaptación de Mt de la vocación de Leví en Mc). Jesús justifica su comportamiento diciendo que ha venido a llamar a los pecadores, no a los justos, que sus discípulos no tienen que ayunar cuando el novio (él) está con ellos, y que el vino nuevo no puede ser echado en odres viejos, sentencias que reflejan el carácter sorprendentemente nuevo de lo que él ha venido a inaugurar. Sigue aún *otra serie de tres curaciones (9,18-34)*: la hija de Jairo, la hemorroísa, dos ciegos y un endemoniado mudo[20]. Éstas sanaciones preparan para que se reconozca que la *mies (las muchedumbres) necesita obreros (9,35-38)*, lo que, a su vez,

19. Para los milagros en general, cf. Cap. 7, n. 16; para los milagros de Mateo, cf. H. J. Held, in Bornkamm, *Tradition*, 165-299. B. Gerhardsson, *The Mighty Deeds of Jesus according to Matthew* (Scripta Minora 5), Gleerup, Lund, 1979, hace hincapié en que los milagros de Mateo son el cumplimiento de las profecías.

20. Aunque la narración mixta de la curación de la hija de Jairo y de la hemorroísa está tomada de Mc 5,21-43, el relato mateano de la curación de la mujer es mucho más breve, ignora la rudeza de los discípulos y muestra a Jesús con un control absoluto, sin ningún atisbo de conocimientos limitados. La historia de los dos ciegos (9,27-31) es peculiar de Mateo; pero se parece mucho a la curación de los dos ciegos en Mt 20,29-34, derivado del relato marcano (10,46-52) del ciego Bartimeo. (Mateo muestra una inclinación por lo doble, relacionada quizá con la necesidad de que sean dos los testigos para confirmar algo legalmente.) Aunque la curación del endemoniado mudo en 9,32-34 es propia de Mateo, es casi un doblete de la curación (Q) del endemoniado mudo en Mt 12,22-23 y Lc 11,14. Así pues, la escritura de Mateo es aquí considerablemente creativa.

conduce a Jesús a dirigirse a los operarios de esa mies, a quienes ha escogido y va a enviar a la misión.

2. *Discurso: Sermón sobre la misión de los apóstoles (10,1-42)*

Este discurso, compuesto en su mayor parte de Mc y Q[21], está colocado en un contexto de envío misionero de doce «discípulos» con autoridad sobre los espíritus impuros y con poder de curación. Jesús les transmite su autoridad para proclamar el Reino (contrástese 10,7 con 4,17). Mateo se detiene para recitar la lista de nombres de los Doce «apóstoles»[22], relacionando así la misión de los discípulos a la mitad del ministerio de Jesús con el envío apostólico después de la resurrección (28,16-20). Antes incluso de ser crucificado, Jesús sabía que otros tendrían una función que desempeñar en la divulgación de la buena nueva del Reino, por lo que las directrices de este sermón tienen una validez continuada para la misión cristiana conocida por los lectores de Mateo. El sermón comienza en 10,5-6 con la amonestación de no ir a los gentiles y a los samaritanos, sino a las «ovejas perdidas de la casa de Israel». Como veremos en la sección dedicada a *Localidad* (*infra*), esto puede ser un reflejo de la historia de la comunidad mateana, en la que al principio hubo una misión casi exclusivamente orientada a los judíos, y sólo más tarde un cambio hacia los gentiles (28,19: «Haced discípulos de todas las naciones»)[23]. Las exigencias de Mt 10,9-10 respecto a la austeridad de los misioneros itinerantes presentan pequeñas pero curiosas diferencias respecto a Mc 6,8-9, por ejemplo no hay permiso para llevar bastón o sandalias (¿no eran esos objetos necesarios en la época de la misión mateana?). Al describir la probable recepción que tendrían los predicadores del Reino, Mt 10,12-13.15-16 acentúa el juicio condenatorio contra los que rehúsan aceptarlos. Mt 10,17-22 avisa del destino de los misioneros trasladando aquí material del discurso escatológico de Mc 13,9-12. Así, en un envío que tiene lugar durante el ministerio de Jesús, Mateo anticipa la clase de perse-

21. Para un análisis literario crítico, cf. D. J. Weaver, *Matthew's Missionary Discourse* (JSNTSup 38), Academic, Sheffield, 1990.

22. Esta lista de 10,2-4 está de acuerdo substancialmente con la de Mc, pero no con la de Lc-Hch (Cap. 7, n. 7). Cf. n. 82 *infra* para el «Mateo» que aparece en todas las enumeraciones.

23. Los investigadores están divididos, sin embargo, sobre la línea de demarcación. ¿Fue el tiempo de la misión a Israel justamente el ministerio público de Jesús que concluyó con su muerte y resurrección, o su vida completa que habría de ser seguida por la misión de la Iglesia a los gentiles, o incluso el período hasta el 70 con la destrucción del templo de Jerusalén?

cución que sufrirán los apóstoles después de la resurrección. (La mezcla de dos períodos temporales sería reconocible incluso aunque no supiéramos nada de Mc, puesto que Jesús prohíbe a sus discípulos acercarse a los gentiles, y sin embargo habla de que serán juzgados por las autoridades tanto gentiles como judías.) Aunque el Espíritu del Padre celestial hará que los que están ante los tribunales sean capaces de hablar valientemente, tales juicios dividirán a las familias. Los discípulos perseguidos deberán huir de una ciudad a otra: «En verdad os digo, no acabaréis con las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre»[24]. A esta predicción de persecuciones siguen palabras de apoyo y consuelo asegurando el cuidado divino (10,26-33). Jesús avisa luego de que sus palabras traerán la división y que exigirán una difícil elección (10,34-39), incluso el sacrificio de la vida propia. El pasaje de Q en Mt 10,32-33 tiene una elevada cristología: hace de la reacción a lo que Jesús exige la base del juicio en el cielo. El final mateano del sermón (10,40-42) extiende esta correlación a aquellos a quienes Jesús envía: recibirlos es recibirlo a él, y recibirlo a él es recibir al Dios que lo ha enviado. De este modo la misión de los discípulos implica la extensión de la salvación de Dios a todos.

Parte tercera: dudas sobre Jesús y oposición a su persona

1. *Escenario narrativo para la enseñanza y el diálogo (11,1-12,50):* *Jesús y Juan Bautista; ayes sobre los incrédulos;* *acción de gracias por la revelación;* *controversias sobre el sábado y el poder de Jesús; la familia de éste*

Como esta sección no es uno de los cinco sermones de Mateo, se la considera a veces una narración. Sin embargo, los versículos narrativos son pocos y sirven de introducción a la enseñanza. Mateo conjunta

24 Aunque 10,23 es propio de Mateo, algunos lo han atribuido a Q y han sugerido que Lc lo eliminó Éste era un versículo clave en la tesis de A Schweitzer de que un Jesús engañado esperaba el juicio final durante su vida y que caminó hacia su muerte esperando que ésta lo apresurara Si fue pronunciado de hecho por Jesús y se une a Mc 9,1 y 13,30, podría sustentar la tesis de que Jesús no tenía un conocimiento preciso de cuándo iba a venir el juicio final y de que hizo afirmaciones que expresaban implícitamente tanto la esperanza de un fin inmediato como la posibilidad de un largo *interim* (BINTC 52-58) ¿Qué significado otorgó Mateo a esta sentencia? ¿Vio el evangelista una venida del Hijo del hombre para el juicio en los sucesos apocalípticos que rodearon la muerte de Jesús? O dado el fracaso de los misioneros cristianos en convertir a un gran número de judíos, ¿está Mateo indicando su pesimismo respecto a la idea de que todos los judíos habrían de convertirse a Cristo antes del final del mundo? Si es así, esto constituiría otra diferencia entre Mateo y Pablo (Rm 11,25-27)

material combinado de Mc y Q en un contexto en el que Jesús se mueve por «sus ciudades» (es decir, Galilea: 11,1.20; 12,9) y entra en las sinagogas. Aunque no se nos ha dicho que los discípulos han retornado de la misión, están ya con él en 12,2.49. Un Bautista encarcelado que ha oído las obras del mesías hace de introducción al *tratamiento mateano de Juan Bautista y Jesús (11,2-19)*, de modo que 11,4-6 explica que Jesús es la clase de mesías profetizada por Isaías (en 29,18-19; 35,5-6; 61,1). Luego Jesús revela quién es el Bautista (Mt 11,7-15). Juan es más que un profeta; es el mensajero angélico enviado por Dios para conducir a Israel a la tierra prometida (Ex 23,20); es Elías enviado para preparar a Israel para la acción de Dios (Mal 3,1.23-24[4,5-6]). El Bautista ha cumplido esta tarea al haber preparado el camino para Jesús, siendo así el mayor ser humano nacido antes del advenimiento del Reino[25]. (Mt 11,12-15 no es claro respecto a si Juan Bautista precede al tiempo del Reino [es decir, corresponde al tiempo de los Profetas y la Ley] o pertenece a él [más probable].) La lucha apocalíptica introduce la venida plena del Reino, y el encarcelamiento y finalmente la ejecución del Bautista son señales de ello. (Naturalmente, en la experiencia de los lectores de Mateo se habrían visto más señales de violencia.) Tras haber hablado de su propia identidad y de la de Juan, en 11,16-19 Jesús critica amargamente a «esta generación» por no querer aceptar a ninguno de los dos. La combinación de 11,2 y 19 sugiere que Mateo está presentando a Jesús como el mesías y como la divina sabiduría[26], pero una generación incrédula no puede reconocer sus obras.

La nota correctiva con la que concluye la sección de Juan Bautista conduce a los *ayes contra las ciudades incrédulas del entorno del Mar de Galilea (11,20-24)*. Jesús cambia ahora a una tesitura profética: por no haber prestado atención a sus obras poderosas (milagros), esas ciudades galileas tendrán un destino peor que aquellas contra quienes clamaron Isaías (23,1) o Ezequiel (26-28), condenadas en Gn 19,24-28. Hay, sin embargo, gente que sí ha respondido; y refiriéndose a ellas Jesús habla al estilo de la divina Sabiduría *dando gracias al Padre por la revelación (11,25-27)* otorgada a los que son como niños, incluidos los que nada cuentan para este mundo. Este grito jubiloso, tomado de Q, representa un tipo de cristología elevada muy cercana a la que encon-

25. Se discute si los judíos de época *anterior al cristianismo* pensaban que Elías era el precursor del mesías (JBL, 110 [1981], 75-86; 103 [1984], 256-258; 104 [1985], 295-296, pero los primeros cristianos sí interpretaron que Malaquías profetizó tal hecho. Mt 11,14 identifica claramente a Juan Bautista con Elías, al igual que 17,12-13 (cf. Mc 9,13).

26. M. J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel,* Harvard University, Cambridge, MA, 1970; M. Johnson, CBQ, 36 (1974), 44-64.

tramos en el Evangelio de Juan, en el que Jesús se llama a sí mismo Hijo divino a quien el Padre ha dado todas las cosas (Jn 3,35; 5,22.26-27) y en el que se dice que nadie conoce a Dios excepto el Hijo (Jn 1,18; 14,9) y que éste revela al Padre a los escogidos (Jn 17,16)[27]. Del mismo modo, el «Venid a mí», en la *invitación a todos los que están cargados (11,28-30)*, que Mateo añade al material de Q, es una réplica del estilo sapiencial y joánico (Pr 9,3-5; Eclo 24,19; 51,23; Jn 1,39; 6,44). Como Dios en Ex 33,14 y la Sabiduría en 6,23-31, Jesús promete el descanso a los que asumen las obligaciones del Reino, utilizando algunas de las más dulces palabras de entre las que se le atribuyen, palabras que hacen comprensible el juicio de Pablo sobre la «mansedumbre y la benignidad de Cristo» (2Co 10,1).

Mateo presenta luego a Jesús enseñando en una serie de controversias. La primera, referida a los discípulos *arrancando espigas en sábado (12,1-8)*, tiene importancia cristológica, pues Jesús no sólo reclama el derecho de hacer lo que hizo David, sino que declara también que su presencia es mayor que la del Templo y que el Hijo del hombre es dueño del sábado. Una *curación en sábado (12,9-4)* conduce a otra situación delicada. No estamos suficientemente informados por las fuentes judías acerca de las actitudes en tiempos de Jesús respecto a curar en sábado, pero Mateo atribuye a los fariseos una actitud negativa y los dibuja como más preocupados por los preceptos humanos que por la intención de Dios. Al corregirlos Jesús actúa con el espíritu de los profetas (12,7 = Os 6,6). La controversia concluye con una nota ominosa: los fariseos planean acabar con Jesús. Consciente de ello, el Maestro se retira seguido por la multitud; sin embargo, cura a *más enfermos que los predichos por el profeta (12,15-21)*[28]. El hermoso pasaje de Isaías (42,1-4) refuerza la imagen mateana de la benignidad de Jesús, quien no quebrará la caña cascada ni apagará el pabilo humeante.

27 Se ha producido inevitablemente un debate sobre si este pasaje de Q procede o no de Jesús y, consecuentemente, si este se denominó a sí mismo «Hijo». Cf Mc 13,32, BINTC 80-89. La intimidad basada en un conocimiento mutuo es un eco de la relación de Dios con Moises en Ex 33,12ss La divinidad reveló su nombre a Moisés, por lo que este conoció a Dios y lo revelo a su vez al pueblo de Israel Cf. en 1Co 13,12 las elocuentes palabras de alguien a quien Dios reveló a Jesús como Hijo.

28 Mateo se une aquí a Mc, pero omite cuidadosamente Mc 3,19b-21, en donde se dice que Jesús estaba tan absorto en su ministerio que su familia pensó que estaba fuera de sí y se dispuso a llevárselo consigo (por ello la llegada de la madre y hermanos de Jesús en Mt 12,46 es inesperada) Después de haber relatado la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo en María, ¿cómo el evangelista Mateo iba a presentar a María pensando eso de él?

La *controversia con los fariseos sobre el poder de Jesús (12,22-37)* se inspira en su casi totalidad en Mc 3,22-30. Previamente (11,2) Juan Bautista había relacionado los hechos de Jesús con los del mesías; ahora se sugiere la misma identificación («hijo de David») ante un pueblo sorprendido cuando Jesús cura a un ciego y a un endemoniado mudo (milagro que duplica 9,32-34; cf. n. 20). Los fariseos reaccionan hostilmente y atribuyen el poder de Jesús sobre los demonios a la subordinación de éste a Beelzebub. Jesús refuta esta acusación, compara su expulsión de los demonios al saqueo de la casa de un hombre fuerte (es decir, el reino de Satán) y avisa de que la blasfemia contra el Espíritu Santo (es decir, atribuir obstinadamente al Demonio el poder de Dios) no será perdonada. El tono de la condena se hace más recio en 12,33-36 (adaptado de Q) cuando Jesús llama a los fariseos «raza de víboras» de la cual se genera el mal y cuyas obras los condenarán en el día del juicio. Cuando los escribas y fariseos *exigen un signo (12,38-42)*, Jesús les ofrece sólo el de Jonás (que consiguió el arrepentimiento de los ninivitas) y el de la Reina del Sur (que tenía en mucho la sabiduría de Salomón). Ambos constituyen un argumento *a fortiori*: aquí hay uno mayor, y esta generación no lo aprecia[29]. Jesús ha expulsado los espíritus malignos, pero *el retorno de estos demonios malvados (12,43-45)* hará que el último estado de esta generación perversa sea peor que el primero. La llegada inesperada de la madre y los hermanos de Jesús suscita la *cuestión de la familia de éste (12,46-50)*. Ahora, cuando se proclama el Reino, aquellos que hagan la voluntad del Padre celestial serán los hermanos, las hermanas y la madre de Jesús.

2. *Discurso: Sermón en parábolas (13,1-52)*[30]

Estas parábolas son estructuralmente el centro del evangelio y sirven como de comentario variado al rechazo de Jesús por parte de los fari-

29. Esto parece duplicar material que aparece en Mt 16,1-4. Aunque se encuentra en Q, probablemente tenía ya allí una larga historia de composición.

30. Para las parábolas en general, cf. Cap. 7, n. 12. Para las parábolas en Mateo, cf. J. Lambrecht, *Out of the Treasure*, Peeters, Louvain, 1993; también, J. D. Kingsbury, *The Parables of Matthew 13*, Knox, Richmond, 1969, quien insiste sobre todo en la crítica de la redacción. El capítulo mateano de estas ocho parábolas indica su genio como recapitulador: una (sembrador, simiente + explicación) está tomada de Mc; otra (semilla de mostaza), de Mc, pero quizá mezclada con material de Q; una (levadura) procede de Q; cinco son propias de Mateo (cizaña + interpretación, tesoro oculto, perla preciosa, red, dueño de la casa: lo antiguo y lo nuevo). Ni Mateo ni Lucas decidieron repetir la parábola marcana de la semilla que crece por sí misma. ¿La consideraron ambos independientemente de significado complicado o demasiado fatalista? Mateo la sustituye por la parábola de la cizaña que crece entre el trigo. Diferentes investigadores dividen este

seos en los dos capítulos precedentes. Al presentar *la parábola del sembrador y su interpretación (13,1-23)* Mateo añade dos elementos: una fórmula de citación (13,14-15) de Is 6,9-10, implícitamente citado en Mc, y una bendición de Q que amplía la buena fortuna a aquellos que han sido favorecidos con el conocimiento de los secretos del Reino (13,16-17). Esta parábola pone de relieve las diferentes clases de obstáculos y deficiencias con los que ha de enfrentarse la proclamación del Reino. En Mt 13,13 Jesús habla en parábolas porque «viendo no ven», una lectura más suave que en Mc 4,11-12 (p. 201), según el cual Jesús habla en parábolas a los de fuera «para que» no vean. La parábola siguiente en Mt, *la cizaña que crece entre el trigo y su interpretación (13,24-30.36-43),* parece trasladarse a otro nivel de preocupaciones. Después de que la predicación haya conseguido que otros se unan a («los hijos del») Reino, éstos vivirán en el mundo junto con los malvados (los «hijos del Maligno»)[31]. ¿Por qué no eliminar el mal? Pero esto podría llevar a arrancar también a los buenos, por lo que la separación será cosa del Hijo del hombre en el juicio futuro.

Las parábolas pareadas del *grano de mostaza y la levadura (13,31-33)*[32] ilustran los diminutos comienzos del Reino en el presente y su gran futuro poniendo como ejemplos hechos de crecimiento extraordinario conocidos respectivamente por el hombre y la mujer. *La intención de las parábolas (13,34-35)* se glosa con una cita del Sal 78,2, de modo que ahora es parte de su propósito cumplir las Escrituras. Después de la interpretación de la parábola de la cizaña vienen el par de parábolas del *tesoro escondido y la perla preciosa (13,44-46).* Éstas acentúan el gran valor del Reino y la necesidad de no perder la oportunidad única de ganarlo, incluso si ello requiere la venta de todo lo demás. La parábola de la *red barredera y su interpretación (13,47-50),* como la de la cizaña, pospone la separación de buenos y malos en el

capitulo de las parabolas de manera diferente, por ejemplo, Davies y Allison, *Matthew* 2, 370 372, lo fragmentan en tres partes 13,1-23, que termina con el significado de las parabolas y la interpretación de la del sembrador, 13,24 43, que concluye con el significado de las parábolas y la interpretacion de la cizaña, 13,44-52, que finaliza aludiendo a la comprension de estas cosas y a la instruccion sobre el reino de los cielos

31 D R Catchpole, SJT, 31 (1978), 555-570, relaciona el motivo del juicio en esta parabola con la parabola de la red barredera al final del capitulo Es interesante en 10,41 que el mundo parezca ser identificado con el reino del Hijo del hombre como distinto del reino futuro del Padre Muchos han sugerido que, al menos a nivel de los lectores de Mateo, esta parabola sería entendida como la constatación de la presencia de buenos y malos en la Iglesia Para la Iglesia como el reino del Hijo de Dios, cf Col 1,13

32 R W Funk, *Interpretation*, 25 (1971), 149-170, E Waller, *Union Seminary Quarterly Review*, 35 (1979 1980), 99 109, ofrece interesantes apreciaciones sobre la parábola de la levadura

Reino hasta el final de este eón. El sermón concluye con una parábola sumario sobre *el dueño de la casa y su tesoro de cosas nuevas y viejas (13,51-52)*. Los oyentes (13,2), que responden haber entendido las parábolas, son como los escribas bien adiestrados que saben apreciar la revelación nueva en Jesús y la vieja de Moisés[33]. El evangelista se considera a sí mismo probablemente a esta luz.

Parte cuarta: Cristología y eclesiología (13,53-18,35)

1. *Narración mezclada con abundante diálogo (13,53-17,27): rechazo en Nazaret; comida de los 5.000 y marcha sobre las aguas; controversias con los fariseos; curaciones; comida de los 4.000; confesión de Pedro; primera predicción de la pasión; transfiguración; segunda predicción de la pasión*

En 13,10-11 Jesús había dicho que hablaba en parábolas porque los discípulos debían conocer los misterios del reino de los cielos; de acuerdo con ello Jesús dirige su atención principalmente a sus discípulos a partir de los cuales se desarrollará la Iglesia, y en especial a Pedro, la roca sobre la que se edificará aquélla. *El rechazo en Nazaret (13,53-58)* ayuda a explicar por qué Jesús debe concentrarse en sus discípulos desde el momento en el que ni siquiera sus conciudadanos lo aceptan. Para mostrar un mayor respeto a Jesús y a su familia Mateo hace tres pequeños cambios en la historia de Nazaret tomada de Mc 6,1-6: no dice que Jesús era un carpintero, ni que era un profeta sin honra «entre sus propios parientes», ni que «no pudo hacer allí ningún milagro». (Mateo sustituye el «carpintero» de Mc [Jesús] por «hijo de carpintero», lo que dio origen a la costumbre artística de pintar a José como un carpintero.) La falta de fe en Nazaret es seguida por un relato de *cómo Herodes Antipas mató a Juan Bautista (14,1-12) y de su supersticioso disgusto respecto a Jesús*. Jesús intenta escaparse de Herodes y se retira a un lugar desierto. Allí *da de comer a 5.000 y luego camina sobre las aguas (14,13-33)*[34]. Sobre la importancia teológica principal de estos dos milagros (veterotestamentaria, eucarística y cristológica), cf. pp.

33. Nótese el orden: «nuevo» antes de «viejo» en 13,52. Jesucristo es la lente a través de la cual se lee a Moisés. Cf. 9,17 sobre echar vino nuevo en odres viejos.

34. Tanto en 14,1-12 como en 14,13-33 Mateo abrevia las historias más coloristas de Mc 6,14-52. En el milagro de la multiplicación Mateo elimina la sarcástica cuestión de los discípulos sobre ir a comprar pan y omite la intención de navegar a Betsaida, que produce cierta confusión, así como otros detalles: la muchedumbre como ovejas sin pastor y cómo se sentaron en grupos de cincuenta y cien.

204-205. El final de la escena en la que Jesús camina sobre las aguas es notable en Mateo, pues en 14,33 los discípulos en vez de seguir faltos de comprensión, como en Mc 6,52, adoran a Jesús como «Hijo de Dios» (Mc esperaría que *sus lectores* reconocieran la identidad de Jesús; Mateo pone ya los puntos sobre las íes). Más significativa es la escena añadida por el evangelista en la que Jesús invita a Pedro a que se acerque a él sobre el agua, y cuando el discípulo comienza a hundirse, Jesús lo ayuda (14,28-31). Es éste el primero de los tres casos de material especial petrino en Mateo (cf. PNT 80-83). La impetuosidad de Pedro, la inadecuación de su fe y el cuidado especial de Jesús en llevar al discípulo hacia adelante son totalmente características.

Pedro representa a los otros discípulos como hombre de poca fe que se hunde a menos que el Señor lo salve; la fe de sus compañeros y la suya propia gana en fortaleza gracias a la ayuda de la poderosa mano de Jesús.

La barca lleva al Maestro y a sus discípulos a *Genesaret, donde aquél cura a todos los enfermos (14,34-36)*. Luego *los escribas y fariseos de Jerusalén debaten con Jesús sobre lo que impurifica al hombre (15,1-20)*, controversia en la que participan tanto el pueblo como los discípulos. El ataque contra los fariseos es tremendo en Mateo: son guías ciegos que serán aniquilados (15,12-14). Mientras que en Mc 7,17 los discípulos preguntan a Jesús sobre lo que contamina al hombre, en Mt 15,15 es Pedro quien lo hace; y el evangelista omite el comentario de que Jesús declaró puras todas las cosas (Mc 7,19b), un comentario que no sólo ofrece dificultades históricas, como hemos visto, sino que pudo haber ofendido a Mateo, para quien la abolición de la Ley no es tema fácil (Mt 5,17)[35]. Después, trasladándose a Tiro y Sidón, *Jesús cura a la hija de una mujer cananea (15,21-28)*[36], una historia notablemente parecida a la de la curación del joven siervo del centurión en 8,5-13. Cuando Jesús está de camino, pasando cerca del

35 Meier, *Vision*, 103, argumenta, sin embargo, que nada substancial queda alterado por esta omisión y que este evangelista aceptó la revocación de las leyes sobre la pureza ritual de los alimentos, tema debatido en Antioquía, donde parece que Mateo escribió su evangelio (p. 297) Sobre Mateo y la Ley, cf. G Barth en Bornkamm, *Tradition*, 58-164, C E. Carlston, NTS, 15 (1968-1969), 75-96

36. Esta historia presenta un notable número de diferencias respecto a la de Mc, entre las que figura la descripción de la mujer (de sirofenicia a cananea ¿con más sabor al AT?). Algunos piensan que Mateo utilizó una versión distinta Probablemente, sin embargo, Mateo modificó la historia marcana de la curación de la hija de una mujer gentil a la luz de la orden previa de Jesús a los discípulos de no ir a las ciudades de los gentiles (Mt 10,5) y de la reiteración en 15,24 de lo dicho en 10,6, a saber, que esta misión era sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel

Mar de Galilea, hay un *sumario sobre la curación de muchos enfermos (15,29-31)*. Mateo lo utiliza para reemplazar la historia de Mc 7,31-37, la sanación del sordomudo por medio de la saliva (¿omitida porque podía entenderse como magia?). Luego nos habla de una segunda multiplicación de los panes, a saber, la comida de los 4.000 (15,32-39).

En la secuencia de Mateo las *confrontaciones hostiles con los fariseos y saduceos*[37] *(16,1-12)* siguen a los milagros que Jesús acaba de hacer. Estos prodigios tornan comprensible la respuesta de Jesús a esa incrédula exigencia de signos: los fariseos y saduceos no saben interpretar los signos de los tiempos, presentes a sus ojos[38]. Jesús critica a sus discípulos como gentes que tienen poca fe, pues no han comprendido totalmente los milagros de los panes, y les previene contra la levadura, la enseñanza, de los fariseos y saduceos, a quienes equipara a una generación perversa y adúltera. (Presumiblemente esta amonestación era aún válida para los lectores/oyentes de Mateo en los 80, quienes podían ser influidos por la enseñanza de los rabinos. Pero no es fácilmente conciliable con 23,2-3, donde Jesús afirma que sus discípulos han de observar y practicar lo que dicen los escribas y fariseos porque se sientan en la cátedra de Moisés.)

De todos modos, los discípulos de Jesús tienen una fe considerable, como se ve en el clímax de la *confesión de Pedro en Cesarea de Filipo y en la primera predicción de la pasión (16,13-23)*. Aparte del uso del relato marcano de 8,27-30 donde, además del juicio favorable sobre Jesús formulado por otros, Pedro confiesa que es el mesías, en Mt 16,16b-19 hay más material petrino. Pedro confiesa que Jesús es el Hijo del Dios viviente, una revelación del Padre celeste, no algo nacido del razonamiento humano («carne y sangre»). La revelación a Pablo de la filiación divina de Jesús está formulada con casi el mismo lenguaje (Ga 1,16). Si esa revelación constituye a Pablo como apóstol, esta otra hace de Pedro[39] la roca sobre la cual Jesús edificará la Iglesia, una Iglesia

37. Mateo introduce en esta sección cuatro veces a los saduceos, no presentes en Mc. Cf. p. 295, sobre el modo como los investigadores han utilizado este hecho.

38. En 16,4 Jesús dice también que sólo se les dará el signo de Jonás, un pasaje que rememora 12,38-41.

39. El que Jesús cambiara el nombre de Simón a *Pétros*, Pedro, o *Képhas*, Cefas (formas griegas transliteradas del arameo *Kephâ'* respectivamente) está bien atestiguado (cf. Mc 3,16; Lc 6,14; Jn 1,42). Sobre el nombre, cf. FTAG 112, 114. Sólo Mateo ofrece una explicación que realza el significado futuro del cambio de nombre de Pedro (cf. Abrahán y Jacob en Gn 17,5; 32,39). El evangelista hace un juego de palabras con el arameo subyacente: «Tú eres *Kephâ'* (= gr. *Pétros*, Pedro) y sobre esta *kephâ'* (gr. *pétra*, «roca») edificaré mi iglesia». Davies y Allison, *Matthew* 2, 627, califican de ingenio desperdiciado los variados intentos (algunos antiguos, otros modernos destinados a refutar a los católicos) por evitar la noción de que la iglesia de Jesús está edificada sobre Pedro, quien con-

contra la cual ni siquiera las puertas del infierno (es decir, probablemente el poder destructivo de Satanás) prevalecerán. El trasfondo veterotestamentario del reconocimiento de Jesús como el mesías davídico, el Hijo de Dios, por parte de Pedro es la profecía de 2S 7: un descendiente de David reinará después de él y Dios lo tratará como a un hijo. Esta promesa fue suscitada por el deseo de David de construir una casa o templo para Dios; por ello, el compromiso de Jesús de construir una iglesia sobre Pedro no es ilógico. Is 22,15-25 describe el nombramiento de Eliaquín como el nuevo primer ministro del rey Ezequías de Judá: Dios coloca sobre su hombro «la *llave* de la casa de David; él *abrirá*... y *cerrará*». En Mt 16,19, cuando Jesús da a Pedro las llaves del Reino, hay un eco de las palabras que hemos realzado en bastardilla. Así, todo lo que él ate o desate en la tierra será atado o desatado en el cielo. Hay un debate sobre lo que significa exactamente este atar/desatar. ¿Es el poder de perdonar/no perdonar los pecados (como en Jn 20,23)? ¿O bien el de enseñar lo que hay que cumplir, con el resultado de que Pedro es como el gran rabino?[40]. El que a esta sección siga un aviso contra la enseñanza de los fariseos y saduceos puede inclinar la balanza en favor de la última posibilidad. Y nótese que en 23,13 se critica a los fariseos por cerrar el reino de los cielos a los seres humanos. (En *Cuestiones* 7, al final de este capítulo, trataremos de la posterior aplicación de este pasaje de Mateo al papado romano.) La pintura de la exaltación de Pedro en este evangelio por haber hecho profesión de fe de lo que Dios le ha revelado no lleva a Mateo a eliminar la siguiente reprimenda de Pedro como Satán por pensar a nivel humano y por no aceptar la idea del sufrimiento de Jesús en su predicción de la pasión. En todo caso, Mateo refuerza la reprobación de Mc, pues en 16,23 añade. «Eres para mí un tropiezo (escándalo)».

Esta sobria corrección conduce a las advertencias a los discípulos sobre el *sufrimiento que requiere el discipulado (16,24-28)*. Animosamente, sin embargo, el texto contrasta el sufrimiento del presente con la gloria futura. Jesús, como el Hijo del hombre, es la figura clave en esa gloria al traer consigo el Reino en el que los discípulos han de tener un cometido. Debemos notar aquí algunas de las diferencias con Mc 8,34-9,1. Por ejemplo, en Mt 16,27 el Hijo del hombre viene con «sus» ángeles, y en 16,28 los presentes en vez de ver el reino de Dios habrán de ver

fesó lo que Dios le había revelado Entre otras sugerencias se ha propuesto que *kephâ'* no significa «roca», sino «piedra», y que esta piedra no es Pedro, sino Cristo, o la fe de Pedro

40 PNT 95-101, TIMT 101-114 Existe la posibilidad de que ese poder pueda tener diferentes connotaciones en 16,19 (enseñar) y en 18,18 (excomulgar)

al «Hijo del hombre viniendo en su reino». ¿Cuál es la interpretación de Mateo de la cronología a propósito de esta promesa de contemplar la venida de Jesús? Sea cual fuere la interpretación de Mc 9,1 (cf. p. 208), Mateo no se refiere a la transfiguración que sigue de inmediato, pues en ella no se menciona a los ángeles. ¿Alude acaso a la crucifixión y a la resurrección, en las que sí hay una presencia angélica? Este evento de la venida del reino del Hijo del hombre ¿es distinto de la venida del reino de Dios que tendrá lugar al final de los tiempos? O ¿estamos ante otro pasaje de la parusía vagamente formulado, pues Jesús no tiene un conocimiento preciso de cuándo va a ocurrir (n. 24)?

El *relato de la transfiguración (17,1-13)* muestra también características únicas de Mateo[41]. Que el rostro de Jesús brille como el sol (17,2) es un eco de la descripción de Moisés en Ex 34,29-35 y realza el paralelismo con la gran teofanía del Sinaí. El evangelista pone de relieve el papel de Pedro, pues será este mismo el que habrá de construir las tres tiendas. La voz desde la nube en 17,6 repite con mucha exactitud lo que la voz celeste había dicho en el bautismo de Jesús (3,17: «Éste es mi hijo muy amado en quien tengo todas mis complacencias». Así pues, es éste otro paso en la secuencia cristológica mateana sobre la filiación divina de Jesús que va desde la anunciación angélica a José —el niño ha sido concebido por obra del Espíritu Santo (1,20)—, pasa por la revelación sobre «mi Hijo» de 2,15 y la voz del cielo en el bautismo —que dice: «mi Hijo muy amado» (3,17)—, llega hasta el reconocimiento de la filiación divina de Jesús por parte de los discípulos después de la marcha sobre las aguas (14,33) y culmina en la confesión de Pedro en 16,16. Es claro que ser «Hijo de Dios» es uno de los motivos importantes de Mt. La pregunta sobre Elías, suscitada por la presencia del profeta en la montaña, concluye el relato de la transfiguración cuando Jesús y sus discípulos descienden[42].

En la *historia del muchacho epiléptico (17,14-21)* Mateo acorta en casi la mitad el vívido relato de Mc[43] y, aunque no niega que el muchacho tiene un demonio (17,18), suprime en gran parte esta imaginería en

41. A. D. A. Moses, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy* (JSNTSup 122), Academic, Sheffield, 1996.

42. La identificación mateana de Elías con Juan Bautista es más concreta que la de Mc (n. 25). Mateo ha suavizado las ambigüedades marcanas, por ejemplo la frase «como está escrito de él», que se refiere al maltrato que recibirá Elías, ha desaparecido, pues no hay un claro pasaje de la Escritura que lo sustente, como al parecer sabe Mateo. Cf., sin embargo, M. Black, *Scottish Journal of Theology*, 39 (1986), 1-17.

43. Como hace Lucas. El que ambos omitan muchas y las mismas frases de Mc (9,14b-16.20-25a.25c-26.28a.29) es una dificultad para la teoría del uso independiente de Mc.

favor de una diagnosis de epilepsia (17,15). La explicación de por qué los discípulos no pudieron curar al muchacho queda mejorada con la introducción de una imagen de un pasaje de Q sobre su fe inadecuada: una fe tan pequeña como un grano de mostaza podría hacer lo imposible, por ejemplo mover la montaña (de la transfiguración). Mateo continúa con *la segunda predicción de la pasión (17,22-23)*. El que el evangelista no la haya eliminado como un doblete, como hace a menudo con las repeticiones marcanas, puede ser una indicación del carácter fijo del esquema de tres predicciones. Sigue luego otra escena especial de Mateo sobre Pedro centrada en un impuesto (¿para el Templo?) (17,24-27). Esta historia refleja una tradición oral en la que el hallazgo del estáter en la boca del pez es casi un toque folklórico añadido. Más importante es la cuestión implicada en esta historia. Durante la vida de Jesús sería normal que se esperara de un judío que contribuyera al sustento del Templo[44]. Mateo, sin embargo, nunca menciona el Templo y quizá se trate en este pasaje del impuesto del denario mencionado en 22,15-22. Si pensamos en el período posterior al 70, cuando Mateo escribía, ese impuesto podría ser la didracma (dos denarios) punitiva impuesta a los judíos para el sustento del templo de Júpiter Capitolino en Roma, o incluso una colecta para apoyar la academia rabínica de Yamnia. Sea de ello lo que fuere, Pedro es significativamente el intermediario en esta historia que enseña a los cristianos a evitar el escándalo público pagando voluntariamente los impuestos y a ser así pacíficos ciudadanos (Rm 13,6-7; 1P 2,13-16). El papel de Pedro es de lo más importante si Mateo a nivel del evangelio está tratando de un problema al que se enfrentan los cristianos después de la muerte del apóstol. (Cf. *Cuestiones* 7 sobre la continuación de la función petrina.)

2. *Discurso: Sermón sobre la Iglesia (18,1-35)*

Esta colección de enseñanzas morales un tanto inconexas, dirigida en su mayor parte a los discípulos de Jesús, ha recibido del evangelista una perspectiva que la hace sorprendentemente apropiada a una iglesia bien establecida, ese tipo de iglesia que sólo menciona el Jesús de Mateo (16,18). El evangelista relaciona eclesiología y cristología[45],

44 Ex 30,11-16 ordena que se contribuya al Señor con medio shékel. Sin embargo, no nos queda totalmente claro si la ofrenda al Templo era un impuesto o un pago parcialmente voluntario por parte de los judíos más observantes, por ejemplo los fariseos. Cf R. J. Cassidy, CBQ, 41 (1979), 571-580, S. Mandell, HTR, 77 (1984), 223-232; D. Daube en *Appeasement or Resistance and Other Essays on New Testament Judaism*, University of California, Berkeley, 1987, 39-58; D. E. Garland, SBLSP, 1987, 190-209.

45. Sobre este tema, cf C. E Carlston, FGN 2, 1283-1304

puesto que los apóstoles han de interpretar y enseñar lo que Jesús les ha mandado (28,20). Sin embargo, incluso aunque una iglesia estructurada sea el camino en el que se conservan la tradición y la memoria de Jesús, Mateo reconoce el peligro de que toda estructura radicada en este mundo tome sus valores de otras estructuras que la rodean. Este capítulo está pensado para asegurar que estos valores no eliminen los de Jesús. Para los lectores que batallan con cuestiones eclesiales de hoy este discurso de Mateo puede ser el que más les ayude[46].

El prefacio del discurso es la disputa sobre quién es el más grande en el reino de los cielos (18,1-5), tomada al parecer de Mc, pero con notables adaptaciones. En el ministerio de Jesús este tema debía pertenecer al establecimiento final del Reino, cuando viniera el Hijo del hombre. Sin embargo, hemos visto que Mateo habla de un *reino* del Hijo del hombre en este mundo, de modo que estamos oyendo una discusión que debió haber tenido significado para la Iglesia, en la que inevitablemente se suscitaría la ambición por detentar una posición de autoridad. En el conjunto de valores de Jesús los humildes son más importantes que los poderosos, pues la dependencia de Dios es lo que hace al hombre más abierto al mandamiento divino; por ello un niño pequeño es un ejemplo. La *condenación de los escándalos y tentaciones (18,6-9)*, que pueden inducir a pecar a los creyentes, sería apropiada para la Iglesia a la que se dirige Mateo, si es que podemos juzgar por las disputas en las comunidades paulinas (1Co 8,13; 11,19; Rm 8,13). La adaptación mateana de *la parábola de la oveja perdida (18,10-14)*, tomada de Q, es decir, del pecador extraviado, tenía también aplicaciones institucionales, porque en su mayoría las organizaciones mundanas normales tienen éxito en tanto en cuanto se ocupan de la mayoría. Un dirigente político que pueda conseguir el 99% de los votos tendría el mejor porcentaje electoral de la historia y reflejaría el «principio de Caifás» de Jn 11,49-50: es mejor dejar que perezca una persona antes que toda la institución quede destruida. Jesús, sin embargo, que vino a salvar al perdido (Mt 10,6; 15,24), tiene valores diferentes, formulados por él en una directriz nada «práctica», pero que capta bien su perspectiva escatológica, a saber, dejar a las noventa y nueve e ir en busca de la única perdida[47]. Ninguna Iglesia (o en nuestro

46. BCALB 124-125, especialmente 138-145; W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community, Mt 17,22-18,35* (AnBib 44), PBI, 1970.

47. El acento está en la alegría de encontrar a esa única oveja perdida, pero no debe pasarse por alto que la búsqueda se hace a costa del cuidado para con las otras noventa y nueve. Otras normas de esta clase: 5,32 (no al divorcio); 5,39-40 (poner la otra mejilla; al que quiera quitarte la túnica dale también el manto); 10,9-10 (no llevar nada consigo

tiempo ninguna institución parroquial amplia) puede seguir esta norma como práctica regular, puesto que el 99% de los no extraviados provocarían una revolución al sentirse abandonados. Sin embargo, los valores de Jesús no pueden ser olvidados, porque cuando se ponen en práctica, aunque sea raramente, en ese lugar y en ese momento el reino de Dios se ha hecho realidad.

Mateo presenta en este momento un material en su mayor parte particular de su evangelio. Las instrucciones sobre el *modo de proceder en la corrección fraterna, el acceso de los discípulos al cielo y la frecuencia del perdón (18,15-22)* están claramente adaptadas a la situación de la Iglesia, pues después de varios intentos fracasados de ganar al depravado, hay que informar de ello a la «iglesia» (= la comunidad local; distinto del uso de «iglesia» de 16,18). Este proceso está diseñado para evitar una apelación a la autoridad demasiado rápida o frecuente, un peligro en toda comunidad estructurada. El aislamiento prescrito en 18,17 para el recalcitrante reprobado, como si fuera «un gentil o un publicano», suena como muy definitivo y se apoya en el poder de atar y desatar de 18,18[48]. Sin embargo, hay que recordar que la comunidad de Mateo era mixta, compuesta de judíos y gentiles, y que la instrucción final de Jesús era ir a los gentiles y enseñarlos (28,19). Jesús, además, había mostrado un interés muy especial por un recaudador de impuestos llamado Mateo y le había invitado a seguirle (9,9; 10,3). Por ello, los cristianos repudiados pueden ser aún objeto de atención y preocupación. La probabilidad de esta interpretación aumenta con 18,21-22, que se ocupa del continuo perdón para el hermano «que peca» (la misma expresión utilizada para la persona a la que se ha de corregir en 18,15). Una vez más (cf. 17, 24-27) es Pedro la figura autoritativa que recibe instrucciones de Jesús sobre cómo se debe actuar. Aunque el discípulo se muestre un tanto «legalista» al intentar saber cuántas veces se ha de perdonar, su oferta es muy generosa..., y excepto en círculos familiares pocas personas perdonan a otro

en la proclamación del evangelio); 20,1-5 (pagar al obrero de una hora lo mismo que al que ha trabajado todo el día).

48. Cf Lv 19,15-18, Dt 19,15. El procedimiento en la comunidad de los rollos del Mar Muerto (1QS 5,24-6,1; CD 9,2-8.16-20) es similar a la de Mateo. Respecto al apartamiento o expulsión de los cristianos, cf 1Co 5,1-5, 2Ts 3,14, Tt 1,13. El evangelio dibuja a Jesús como concediendo el poder de atar/desatar a sus discípulos durante la vida de éste, pero el valor de este poder es duradero, de modo que los juicios de la comunidad mateana son ratificados en el cielo A veces se utiliza 18,18 para aminorar 16,19, afirmando que el poder concedido a Pedro no ha de exagerarse, puesto que fue dado también a todos los discípulos Para ser precisos, sin embargo, hay que señalar que éstos no son la roca sobre la que Jesús edifica su iglesia, ni que tampoco a ellos dio Jesús las llaves del Reino

siete veces. Jesús da una respuesta notable: setenta veces siete representa un número infinito de veces (cf. Gn 4,24). El perdón cristiano, pues, ha de imitar la extensión ilimitada del perdón divino, tal como lo confirma la elocuente parábola del *siervo que no perdonó (18,23-35)* que invoca el juicio divino contra aquellos que se niegan a perdonar. Todo esto tiene una aplicación muy real en la vida de la Iglesia, pues son legión el número de los que se apartan de ella, en la que no han encontrado perdón. Por todas partes, en tanto en cuanto las iglesias escuchen al Jesús que habla a sus discípulos en este capítulo, mantendrán vivo su espíritu en vez de guardarlo simplemente en la memoria. Entonces se cumplirá lo que se dice en Mt 18,20: «Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos».

Parte quinta: Viaje y ministerio en Jerusalén (19,1-25,46)

1. *Narración mezclada con abundante diálogo (19,1-23,9): enseñanza, parábolas sobre el juicio; tercera predicción de la pasión; entrada en Jerusalén; purificación del Templo; choque con las autoridades*

Jesús ha revelado su intención de fundar su iglesia y ha dado instrucciones sobre las actitudes que deben caracterizarla. Una vez hecho esto, sube a Jerusalén, en donde se cumplirán sus predicciones sobre la muerte y resurrección del Hijo del hombre.

La narración de lo que ocurrió durante el camino a Jerusalén[49] comienza con un ejemplo de las normas de Jesús respecto al Reino. *La cuestión del divorcio (19,1-12)* está situada en el contexto de cómo los fariseos prueban a Jesús. El rasgo más notable de Mateo (cf. p. 210) es la adición de la cláusula exceptiva de 19,9: «Quien repudia a su mujer, *excepto por inmoralidad [porneía]*, y se casa con otra comete adulterio [*moichâtai*]». Esta excepción aparece también en Mt 5,32, pero no en las otras tres formas de prohibición del divorcio (Lc, Mc, 1Co, aunque los dos últimos presentan sus propias adaptaciones del mandato de Jesús). La excepción es importante en especial para las iglesias cristianas que consideran normativa la prohibición del divorcio por parte de Jesús. ¿Qué se entiende por *porneía*? El término griego abarca un amplio espectro de inmoralidad, pero permitir el divorcio por cualquier tipo de inmoralidad significaría anular la fuerza de la prohibición. Algunos interpretan la excepción como adulterio, de modo que permita

49. Mt 19-20 está próximo a Mc, pero en esos capítuloss hay parábolas especiales de Mateo y de Q.

el divorcio y un nuevo matrimonio a la parte inocente en una pareja en la que un miembro es adúltero. Ahora bien, el término griego para expresar adulterio es *moicheía*, como atestigua el verbo mateano empleado para significar «comete adulterio». Una interpretación más plausible ve en ella una referencia a un matrimonio dentro de lo que los judíos consideraban grados de consanguinidad prohibidos[50]. Mateo insistiría en que la prohibición jesuánica del divorcio no se aplica a matrimonios como los contraídos por gentiles que luego se convierten a Cristo; ciertamente esos matrimonios deben disolverse como si jamás hubieran existido (cf. FTA 91-97). La consternación de los discípulos ante la severidad de Jesús es propia de Mateo (19,10-12). Como respuesta, Jesús suscita la posibilidad de hacerse eunucos (es decir, totalmente abstinentes) por mor del reino de Dios. Al igual que el matrimonio sin posibilidad de divorcio, tal celibato es un valor escatológico (cf. Is 56,3-5); ambos imponen unas exigencias que el mundo considera imposibles.

El pasaje sobre el *rechazo de los niños por los discípulos (19,13-15)* no sólo carece en Mateo de la indicación marcana de 10,14, de que Jesús se indignó con los discípulos, sino que proporciona una atmósfera más eclesiástica para el acercamiento de los niños: «para que Jesús les impusiera las manos y orase». La *historia del joven rico y su resultado (19,16-30)* añade a los mandamientos del Decálogo la exigencia del amor al prójimo como a uno mismo (19,19); ahora bien, incluso entonces nadie es perfecto sin sacrificar todas sus posesiones para seguir a Jesús. Una vez más la severidad de esta exigencia escatológica crea consternación entre los discípulos. En la respuesta de Jesús Mt 19,28 incorpora una importante promesa de Q sobre la elevada función futura de los discípulos: en la regeneración (*palingenesía*) se sentarán en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. Se discute si esas doce tribus son una referencia al viejo Israel o a la iglesia cristiana, pero de manera amplia el juicio incluirá a todos los adoradores de Dios (cf. también Ap 21,14). La recompensa al final tiene ese mismo carácter trastocador de valores que muestra el Reino: no se concede a los primeros y más poderosos de este mundo, sino a los últimos, que han abandonado todas sus preciosas posesiones por el nombre de Jesús (Mt 19,29-30). Los temas del primero y el último y la

50. En Hch 15,20 se prohíben cuatro cosas a los cristianos procedentes de la gentilidad, como las tres primeras son un eco de las prohibiciones de Lv 17, muchos piensan que la cuarta, *porneía*, se refiere a las relaciones sexuales con consanguíneos, tal como se describe en Lv 18. La escandalosa *porneia* condenada por Pablo (1Co 5,1) consiste en que un hombre vive con su madrastra

retribución condicionan la *parábola de los trabajadores en la viña (20,1-16)*, propia de Mateo y considerada por algunos como una ilustración interpretativa del evangelista para poner de relieve la soberanía de Dios y sus mercedes no basadas en lo que uno ha merecido[51].

Entre estas reflexiones sobre la retribución final la *tercera predicción de la pasión (20,17-19)* constituye una consideración paradójica sobre la función del sufrimiento para conseguir la victoria. Esta profecía lleva a la incomprensión, representada por la petición de buenos lugares en el Reino (20,20-28). Para evitar la deshonra de los discípulos, Mateo atribuye a la madre la petición de los hijos del Zebedeo[52]. Los Doce han recibido garantías de poseer sendos tronos para el juicio, cuando el Hijo del hombre esté sentado en su gloria; evidentemente esto no es lo mismo que sentarse a su derecha e izquierda en el Reino. La diferencia clave puede estar en la amonestación contra el deseo de actuar como señores respecto a los otros, pues ya se trate del Hijo del hombre o de los Doce la actitud necesaria es la del servicio. El prolongado viaje a Jerusalén lleva a Jesús a Jericó[53] y a la *curación de los dos ciegos (20,29-34)*. Este pasaje mateano es claramente una variante de la curación de un hombre en Mc, la del ciego Bartimeo, y ejemplifica el gusto de Mateo por los pares (lo que refleja quizás la exigencia de que sean dos los testigos legales).

La entrada en Jerusalén (21,1-9) está basada en el texto de Mc, con la adición en 21,4-5 de una cita de cumplimiento de Is 62,11 y Zac 9,9 que acentúa la mansedumbre y la paz del rey mesiánico. Famosa por su falta de lógica es la combinación mateana en 21,7 de un asna y un pollino (entendidos originalmente como designaciones paralelas de un único animal), de modo que Jesús se sentó «sobre ellos»[54].

51. Todo intento de justificar la parábola en términos de justicia social o de relaciones laborales malinterpreta su moraleja. Para un estudio de Mt 19-20 a la luz del transfondo de Antioquía, cf. W. Carter, *Households and Discipleship* (JSNTSup 103), Academic, Sheffield, 1994.

52. Mateo omite también la complicada referencia simbólica en Mc 10,38 a un bautismo con el que ha de ser bautizado (cf. Meier, *Vision*, 142).

53. Mc 10,46 reza: «Llegaron a Jericó. Al salir de Jericó...». Mateo, simplificando, elige mencionar sólo la última parte: «Cuando salieron de Jericó». Estas referencias a Jesús que abandona Jericó constituyen un famoso conflicto con Lc 18,35, que menciona sólo «Cuando se acercaron a Jericó...». Se han hecho armonizaciones imposibles (p. ej. Jesús abandona la Jericó del AT y se acerca a la Jericó del NT), pero la explicación crítica usual es la formulada por Fitzmyer (*Luke* 2, 1212): «El relato de una curación... en las cercanías de Jericó dio lugar a diferentes tradiciones sobre ella».

54. Algunos pretenden utilizar este texto como prueba de que el autor era un gentil que no comprendía el paralelismo hebreo (manera doble de decir la misma cosa). Ahora bien, el NT olvida frecuentemente el paralelismo sinonímico en pro del cumplimiento

La secuencia de la *purificación del Templo (21,10-17)*, la *maldición de la higuera y su agostamiento (21,18-22)* reorganiza a Mc 11,12-25, texto en el que la purificación está «emparedada» entre la maldición de la higuera y su ejecución. La purificación del Templo tiene lugar en este evangelio el día en el que Jesús entra en Jerusalén (y no el siguiente, como en Mc) y está situada en el contexto de la ciudad entera que se conmueve al reconocer a Jesús como *el* profeta (Mt 21,10-11). También, la unión en Mt de la maldición de la higuera y su agostamiento tiene como efecto el realce de lo milagroso, pues de este modo la higuera se seca al punto, cuando Jesús la maldice (mejor que ser descubierta seca al día siguiente).

A la *cuestión sobre su autoridad (Mt 21,23-27)*, formulada por los sacerdotes y los ancianos, Jesús responde apelando a Juan Bautista. Mateo añade aquí una parábola de su propia cosecha, la de *los dos hijos (21,28-32)*. Jesús, al comparar a las autoridades judías con el hijo que promete obediencia pero nada hace, formula un contraste altamente polémico: los publicanos y meretrices, que creyeron en Juan Bautista, entrarán en el reino de Dios antes que las autoridades. La dureza de este juicio continúa en la parábola de los *viñadores infieles (21,33-46)*, pues en los vv. 43 y 45 aparecen los sumos sacerdotes y los fariseos viéndose a sí mismos como el blanco de ese aviso, a saber, que el reino de Dios les será arrebatado y dado a una nación que producirá frutos. Mateo está pensando en la Iglesia, compuesta de judíos y gentiles que creen en Jesús. La *parábola de la fiesta de bodas (22,1-14)*, adaptada al parecer de Q, es otro caso de rechazo de los dirigentes. Los invitados en primer lugar por el rey son indignos y no acuden; y puesto que asesinan a los siervos que llevan las invitaciones, el rey envía sus tropas, que destruyen su ciudad. La parábola del hombre que carece de vestido de bodas, en otro momento independiente y añadida como conclusión, trata de una realidad que Mateo conoce bien: en la Iglesia han entrado buenos y malos, de modo que los que han aceptado la vocación inicial habrán de hacer frente a un futuro juicio. Los cristianos indignos sufrirán el mismo destino que aquellos que tuvieron el Reino en otro tiempo pero que no han sido dignos de conservarlo (cf. 8,11-12). Así pues, en ninguna de esas tres parábolas se plantea la simple cuestión del reemplazo de Israel por la Iglesia o de los judíos por los gentiles; la cuestión en Mateo es el cambio de los indignos en el judaísmo (especialmente los dirigentes) por una comunidad de judíos y

literal, por ejemplo, en Jn 19,23 24 las «vestimentas» (*himatia*) y la «túnica» (*himatismón*) se interpretan como dos objetos diferentes, y en Hch 4,25-27 «reyes» y «gobernantes» son tratados como gentes diferentes

gentiles que ha llegado a creer en Jesús y que ha respondido dignamente a las exigencias del Reino.

Como en Mc, siguen a continuación tres preguntas trampa: el *impuesto debido al César (Mt 22,15-22),* cuestión propuesta por fariseos y herodianos; *la resurrección (22,23-33),* propuesta por los saduceos; el *mayor mandamiento (22,34-40),* formulada por un fariseo legisperito[55]. Estas cuestiones van seguidas por otra hecha por Jesús a los fariseos sobre el mesías *como hijo de David (22,41-46).* Para realzar la superioridad de Jesús, Mateo añade algunas observaciones, por ejemplo en 22,33 sobre la estupefacción de las multitudes ante la enseñanza del Maestro y en 22,46 sobre que ninguno se atrevía a formularle más preguntas.

Como puente para el último gran discurso, *las denuncias contra los escribas y fariseos (23,1-36)* constituyen una extraordinaria construcción mateana[56]. La hostilidad manifestada por esas autoridades en las preguntas trampa del cap. 22 tiene su contrapartida en el ataque de Jesús a su orgulloso comportamiento y a su amor por los títulos[57], y en los siete ayes contra su casuística, ayes que funcionan casi como antítesis a las bienaventuranzas del cap. 5. La norma inicial (23,2-3), que exhorta a observar lo que dicen los escribas y fariseos ya que se sientan en la cátedra de Moisés, es sorprendente puesto que en todos los demás lugares el Jesús de Mateo critica los dichos y las enseñanzas de éstos (p. ej. 15,6; 16,11-12; 23,16-22). No es totalmente satisfactorio argumentar que Mateo conserva esta sentencia simplemente como una tradición del pasado, aunque no esté de

55. En Mc (12,28-34) el que pregunta es un escriba bien dispuesto que está de acuerdo con la respuesta de Jesús; todos los versículos favorables al demandante aparecen suprimidos en Mateo. Éste omite también la plegaria judía, la Shemá, que en Mc 12,29 sirve de inicio a la respuesta de Jesús, un indicio quizá del rompimiento de Mateo con la sinagoga.

56. Procede de Mc, de Q y de material propio de Mateo. D. E. Garland, *The Intention of Matthew 23* (NovTSup 52), Brill, Leiden, 1979; A. J. Saldarini, CBQ, 54 (1992), 659-680; K. G. C. Newport, *The Sources and Sitz im Leben of Matthew 23,* Academic, Sheffield, 1955.

57. Mt 23,6-10 es un ataque contra tres títulos usados en los círculos judíos (rabínicos) en la época en la que se componía el evangelio: «rabí», «padre», «maestro». Los literalistas anticatólicos han apelado a este pasaje para criticar la práctica de amplios sectores católicos de dirigirse a los sacerdotes como «padre», aunque parecen no tener inconveniente en dirigirse a los estudiosos como «catedrático» o «doctor», que son los títulos modernos seculares equivalentes a «rabí» o «maestro». El texto de Mateo critica el amor por la honra, un amor que halla su expresión en diferentes títulos en épocas diferentes. La lección real es, independientemente del título que se use, que todos «son hermanos en Cristo», y que el mayor ha de ser el sirviente.

acuerdo con ella[58]. Los oponentes, escribas y fariseos, son criticados por hablar sin actuar o por sus pretensiones no acompañadas de actos, y también por obrar a partir de ciertos motivos de base. (Compárese la crítica a los seguidores de Jesús en 7,21-23 por alabar a éste como Señor pero sin hacer la voluntad de Dios, y véase la sección *Cuestiones*, *infra*, para las repercusiones modernas en las relaciones entre judíos y cristianos.) Aunque los siete ayes aparecen como críticas de Jesús a los dirigentes judíos de su época, los lectores de Mateo los leerían probablemente como críticas a los dirigentes de las sinagogas de su tiempo medio siglo más tarde[59]. (Y los cristianos de hoy deberían oírlas como crítica a lo que pasa generalmente en las religiones establecidas, y por tanto es aplicable también al comportamiento de los cristianos.) Algunos de los ayes implican la existencia de disputas sobre la Ley, pero el último (23,29-35) relaciona a los escribas y fariseos con los asesinos de los profetas, sabios y escribas[60]. Para los cristianos de la iglesia de Mateo la crucifixión de Jesús habría agudizado el tono de esa polémica, y la frase «En verdad os digo, todas estas cosas vendrán sobre esta generación» (23,36) se habría considerado cumplida con la caída de Jerusalén y la destrucción del Templo en el 70 d.C. El capítulo concluye con un *apóstrofe sobre Jerusalén (23,37-39)* tomado de Q. Jesús había fracasado en su intento de persuadir a la capital. Por ello su casa (el Templo) queda olvidada y desolada, y Jerusalén no verá a Jesús hasta que diga «Bendito el que viene en el nombre del Señor».

58 Mateo no duda en corregir a Mc cuando está en desacuerdo con lo que relata sobre Jesús ¿Por qué, pues, iba a dudar en cambiar esta tradición? ¿Disculpaba quizá la comunidad mateana la puesta en práctica de este principio por parte de los judeocristianos como algo tolerable en el reino del Hijo del hombre hasta el momento de la recolección, al final de los tiempos? M A Powell, JBL, 114 (1995), 419-435, argumenta que «sentarse en la cátedra de Moisés» no significa endosar la autoridad de los escribas y fariseos para enseñar o interpretar la Ley, sino reconocer que controlan los ejemplares de la Torá y que por ello pueden dar cuenta de lo que Moisés dice

59 Es de particular interés 23,15, que habla de los fariseos que atraviesan tierra y mar para lograr conversos , ¿conversos al judaísmo o al fariseísmo? M Goodman, *Mission and Conversion,* Clarendon, Oxford, 1994, niega que en esta época hubiera una insistente actividad misionera por parte de los judíos para hacer conversos entre los gentiles J C Paget, JSNT, 62 (1996), 65-103, sin embargo, cuestiona las pruebas de esa tesis y estima muy probable que existiera una conciencia misionera entre algunos judíos

60 El lapso de tiempo entre Abel (*Genesis*) y la sangre de Zacarías, asesinado entre el santuario y el altar (2Cr 24,20-22), cubre un ámbito desde los comienzos de la Biblia hebrea (el primer libro de la Ley) hasta el final (los Escritos) Sin embargo, este texto contiene una inexactitud famosa, porque el Zacarías aludido era hijo de Joyada, no de Baraquías (BINTC 38)

2. *Discurso: Sermón escatológico (24,1-25,46)*[61]

De este modo Mateo ha dispuesto el camino para un largo discurso sobre los últimos tiempos que es, apropiadamente, el último de los cinco grandes discursos. En *24,1-36* comienza *una serie de amonestaciones* con una cuestión de los discípulos en 24,3. Éstos aprovechan una distinción de 23,38-39 para preguntar por la destrucción de los edificios del Templo y la segunda venida[62]. La secuencia de Mt 24 conserva la obscuridad apocalíptica de Mc 13, que mezclaba los momentos del presente con el futuro. Unas pocas adaptaciones sirven a Mateo para ejemplificar la historia y los tiempos que le son conocidos, por ejemplo, la doble referencia a los falsos profetas que hacen errar al pueblo (24,11.24) puede reflejar una lucha contra los partidarios de un cristianismo extático y entusiasta. En Mt 24,25 la predicción de un desolador sacrilegio está localizado claramente en el Templo (cf. la obscuridad en Mc 13,14), con lo que es más aplicable a la profanación por parte de los romanos de los santos lugares. El trasfondo judío de parte de los lectores de Mateo se ve reflejado en la súplica de que la huida no tenga lugar en sábado (24,20), un tema delicado si es que los cristianos aún observaban ese día o no querían enfrentarse a judíos que lo hacían. Mc había indicado ya que no existía una cronología precisa para esos eventos finales, y el material sobre la *vigilancia en Mt 24,37-51* subraya que no se sabe cuándo vendrá el Hijo del hombre. El aviso de que el siervo que no esté esperando al dueño cuando éste vuelva será situado fuera, con los hipócritas (24,51), indica que los cristianos infieles serán juzgados no menos duramente que los escribas y fariseos. El tema de la vigilancia continúa en la *parábola de las diez vírgenes (25,1-13)*, propia de Mateo[63]. El motivo del juicio se hace más consistente en la *parábola de los talentos (25,14-30)*, de Q, que muestra cuánto pueden variar Mateo y

61. Este sermón contiene en 24,1-36 material tomado principalmente del discurso escatológico de Mc 13. El resto de los caps. 24 y 25 tiene material de Q y peculiar de Mateo. El resultado es un discurso casi el doble de largo que el de Marcos. F. W. Burnett, *The Testament of Jesus-Sophia. A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew*, University of America, Washington, 1981.

62. Esta aclaración no se encuentra en la cuestión paralela de Mc 13,4 y sugiere que Mateo está escribiendo en el período entre los dos eventos.

63. Esto ilustra bien que, a menudo, una parábola sólo tiene una moraleja. Si esta parábola fuera una pintura general de la vida cristiana ideal, las vírgenes sabias debían de haber mostrado su caridad compartiendo el aceite con las necias. K. P. Donfried, JBL, 93 (1974), 415-428, pretende encontrar en esta parábola una de las claves de la teología mateana.

Lucas al reescribir el mismo material. El mensaje para los lectores de Mateo[64] no es el de una retribución merecida, sino la exhortación a una respuesta completa y fructífera por parte del cristiano al don de Dios en y a través de Jesús. El discurso concluye con material propio de Mateo: el Hijo del hombre entronizado que juzga a las ovejas y a los cabritos (25,31-46)[65]. Puesto que el Hijo del hombre habla de Dios como de «mi Padre», se trata del Hijo de Dios en el contexto apocalíptico del juicio universal. El admirable principio de que el veredicto se basa en cómo se haya tratado a los pobres y rechazados es la última amonestación del Jesús de Mateo a sus seguidores y a la Iglesia, lo que exige unos principios religiosos muy diferentes tanto de las normas de escribas y fariseos criticadas en el cap. 23 como de las del mundo, que presta mayor atención al rico y al poderoso.

Clímax: Pasión, muerte y resurrección (26,1-28,20)

1. *Conspiración contra Jesús; Última Cena (26,1-29)*[66]

Al hacer que Jesús profetice al comienzo mismo de esta sección que el Hijo del hombre habrá de ser entregado en esa Pascua (una especie de cuarta predicción de la pasión), Mateo pone de relieve el conocimiento previo de Jesús. En los episodios de la *deslealtad de Judas y la unción de Jesús (26,1-16)* el escenario de la conspiración contra el Maestro está localizado en el palacio del sumo sacerdote Caifás con el fin de preparar el contexto para el posterior juicio judío. La suma pagada (no simplemente prometida) a Judas queda especificada como *treinta* piezas de plata para que sea un eco de Zac 11,12. Mateo cuenta brevemente la *preparación para la Pascua,* lo que conduce directamente al relato de *la Última Cena (26,20-29)*[67]. El evangelista presenta claramente la identidad de aquel que entregará a Jesús (que Mc había deja-

64 Existe un debate considerable sobre qué es exactamente lo que la parábola pudo criticar cuando fue pronunciada durante el ministerio de Jesús; L. C. McGaughy, JBL, 94 (1975), 235-245 En la forma citada en el *Evangelio de los nazarenos* 18 (HSNTA 1,16), el hombre que debe ser castigado no es el que escondió el talento, sino el que vivió disolutamente y lo dilapidó..., una interpretación moralizante.

65 Cf. J R. Donahue, TS, 47 (1986), 3-31.

66. Con algunos cambios menores, Mateo sigue estrechamente a Mc 14 hasta el final del proceso judío.

67. Es también un toque de Mateo, aunque menor, añadir «por el perdón de los pecados» a las palabras de Jesús que identifican la copa de vino como su sangre, el evangelio presenta claramente la muerte de Jesús como expiatoria. En Mc 1,4 es el bautismo de Juan el que sirve para el perdón de los pecados.

do obscura). Judas no sólo es nombrado, sino que responde a Jesús llamándole «rabbí», el mismo título que el Maestro había prohibido en Mt 23,7-8.

2. *Arresto, procesos judío y romano, crucifixión, muerte (26,30-27,56)*[68]

En la sección sobre *Getsemaní (26,30-56)* la tendencia de Mateo a evitar duplicados le lleva a eliminar la súplica de Jesús de que si fuera posible «pasara de él esa hora», frase que en Mc 14,35 tiene su gemela en la súplica, ya en estilo directo, de que «pase de él ese cáliz». Esta omisión sirve adicionalmente al propósito de Mateo de presentar un Jesús menos desesperado. El evangelista otorga además mayor contenido al esquema de oración triple transmitiendo en 26,42 las palabras de la segunda oración (un eco del Padre nuestro de 6,10). En el momento del arresto (Mt 26,49-50) Judas se dirige a Jesús una vez más como «rabbí», y éste responde de un modo que manifiesta su conocimiento de lo que Judas ha planeado. Puesto que Mateo deja bien claro (contrástese con Mc) que fue uno de los seguidores de Jesús quien cortó la oreja del siervo del sumo sacerdote, es moralmente importante que el Maestro comente desfavorablemente tal acto de fuerza. Que el Padre pueda enviar más de doce legiones de ángeles si Jesús se lo pidiera (26,53: ¡más de 72.000!) dulcifica la ausencia de respuesta de aquél a la oración de Jesús de que aparte de él ese cáliz. Típicamente mateano es el hincapié en 26,54.56 de que lo ocurrido está cumpliendo las Escrituras, en armonía con las muchas citas de cumplimiento diseminadas por el evangelio.

El juicio judío: Jesús es condenado por el Sanedrín y denostado por los soldados mientras Pedro lo niega (26,57-27,1). Mateo indica el nombre del sumo sacerdote, Caifás, y pone de relieve su iniquidad al decir que las autoridades han estado buscando *falsos* testigos desde el comienzo. La indicación de que se presentaron dos testigos y la falta de calificación de este testimonio como falso (contrástese con Mc) significa que para Mateo Jesús dijo: «Puedo destruir este templo de Dios y en tres días reconstruirlo». Esta aserción, además de la falta de rechazo del título de «Mesías, el Hijo de Dios», constituyen la base de la

68. Hay una abundante bibliografía sobre el relato mateano de la pasión (recogida en BDM 1, 100-101). En particular, cf. D. P. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew* (BETL 39), University Press, Louvain, 1975; *The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew*, Glazier, Wilmington, 1985; R. D. Witherup, *The Cross of Jesus: A Literary-Critical Study of Matthew 27*, University Microfilms, Ann Arbor, 1986.

acusación de blasfemia. Para la pregunta «¿Quién te ha golpeado?» que se burla de Jesús como profeta-mesías (26,68), cf. pp. 177 y 179. Mateo resalta la ironía de que Pedro niegue conocer a Jesús en el mismo momento en el que éste acepta que es el Mesías, el Hijo de Dios, pues es el mismo título confesado por Pedro en 16,16. El sentido del orden de Mateo le hace presentar a tres agentes diferentes (no dos como en Mc) que provocan las tres negaciones de Pedro.

El proceso romano: cuando Jesús es entregado a Pilato, Judas intenta evitar la condena de sangre inocente; Pilato sentencia a Jesús, quien es objeto luego de burlas diversas (27,2-31a). En esta sección del relato de la pasión hallamos episodios importantes propios sólo de Mateo. La línea narrativa es la misma que en Mc: interrogatorio de Pilato; Barrabás; intervención del sumo sacerdote y de la plebe; flagelación y mofa de los soldados romanos. Sin embargo, el material especial de Mateo hace más vívido el relato y dramatiza la responsabilidad por la muerte de Jesús a través de la imagen de la «sangre inocente» (cf. p. 289 sobre este material específicamente mateano, en el que casi en cada línea hay un eco del AT y que está tomado quizá directamente de la tradición popular oral). Mt 27,3-10 interrumpe el comienzo del juicio romano con la historia de la reacción de Judas contra la decisión judía sobre Jesús. Judas no quiere ser reo de sangre inocente (cf. Mt 23,34-35; Dt 21,9; 27,25). Tampoco quieren serlo los sumos sacerdotes, por lo que utilizan las treinta piezas de plata, por las que Judas vendió a Jesús[69], para comprar el «campo del alfarero» (Zac 11,12-13; Jr 19,1-13; 32,9). El ahorcamiento de Judas es un eco del suicidio de Ajitófel (el consejero de David que se pasó a Absalón, el hijo rebelde de David), la única figura del AT que se cuelga (2S 17,23)[70]. Al igual que en el relato de la infancia mateano había revelaciones en sueños y los gentiles se muestran responsables cuando las autoridades judías no lo son, la mujer de Pilato recibe aquí una revelación en sueños de que Jesús es un hombre justo (27,19). (El título «rey de los judíos» es compartido también por esta escena y el relato de la infancia.) Pilato lava sus manos para dar a entender que es inocente de la sangre de Jesús; pero finalmente «todo

69. Judas es el mismo nombre que Judá, uno de los doce hijos de Jacob, quien en Gn 37,26-28 vendió a su hermano José por veinte piezas de plata en vez de verter su sangre inocente.

70 La historia de Ajitófel de 2Sm 15-17 está relacionada también con una sección anterior de la pasión de Jesús, pues David, en su huida de Absalón, fue al Monte de los Olivos, y lloró y rezó allí El relato mateano sobre la muerte de Judas difiere de los otros dos, los cuales, a su vez, son diversos entre sí Hch 1,16 20 y Papías (BDM 2, 1404-1410)

el pueblo» dice: «Caiga su sangre sobre nosotros y nuestros hijos» (27,24-25). No es ésta una maldición del pueblo judío sobre sí mismo, sino una fórmula legal que acepta la responsabilidad por la muerte de alguien considerado un criminal. Mateo sabe lo que el pueblo no sabe, es decir, que Jesús es inocente, y considera que la responsabilidad (y castigo) por la muerte del justo recaerá más tarde sobre todo el pueblo judío cuando los romanos aniquilen Jerusalén y su Templo (de ahí la referencia a los «hijos»)[71].

Crucifixión y muerte (27,31b-56)[72]. Mt 27,36 especifica que los soldados romanos que crucificaron a Jesús se sentaron y montaron vigilancia en torno a él; de este modo el centurión romano tenía compañeros (gentiles) al confesar que Jesús era verdaderamente el Hijo de Dios (27,54). La provocación de las autoridades judías al crucificado (27,41-43) está ampliada para que sea un eco de las Escrituras (Sal 22,9; Sab 2,17-18). Las dos bebidas ofrecidas a Jesús son vino mezclado con *hiel* y vino avinagrado (27,34.48) para que cuadren con la hiel y el vinagre de Sal 69,22. La adición mateana más importante, y también la más vívida y popular, expande poéticamente lo que ocurre cuando muere Jesús. No sólo se rasgó el velo del Santuario de arriba a abajo, sino que la tierra tembló, las rocas se hendieron, se abrieron tumbas y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron, salieron de los sepulcros y entraron en la ciudad santa después de la resurrección de Jesús (27,51-53). Es ésta es una manera de describir los tiempos finales al modo de la Escritura. Si el nacimiento de Jesús fue señalado por un signo en los cielos (la estrella), su muerte queda marcada por signos en la tierra (el terremoto) y bajo la tierra (las tumbas). Su muerte trae el juicio al Templo, pero también la resurrección de los santos de Israel. Las relaciones humanas con Dios han cambiado y el cosmos se ha transformado.

71. Este tipo de juicio, tan duro para nuestros oídos, no era anormal en su tiempo. El historiador judío Josefo, por ejemplo, en *Ant.* XX 8,5, § 166, afirma que Dios provocó la destrucción de Jerusalén por medio de los romanos a causa de la impiedad de los judíos. El lenguaje mateano es un eco del AT, por ejemplo Jr 26,12.15 avisa a los príncipes y a «todo el pueblo»: «Si me matáis, echaréis sobre vosotros sangre inocente, sobre esta ciudad y sus habitantes...». Sin embargo, y trágicamente, el pasaje mateano ha sido usado para sustentar un horrendo antijudaísmo del todo repudiable (BDM 1, 388.396. 831-839). Cf. *Cuestiones* 8 sobre el tono antijudío de Mateo.

72. Mateo sigue aún la secuencia de Mc. Hay pequeñas omisiones como la de los nombres de los hijos de Simón de Cirene y que Jesús fue crucificado a la hora tercia (9 de la mañana). Entre las mujeres que aparecen mirando la escena de la crucifixión desde lejos, la madre de los hijos del Zebedeo sustituye a la Salomé de Marcos.

3. *Sepultura, guardias en la tumba, apertura de ésta, soborno de los guardias, apariciones del Resucitado (27,57-28,20)*

Aunque en Mc el enterramiento es parte del relato de la crucifixión, Mateo ha reorganizado la secuencia para relatar la sepultura junto con la resurrección. Utilizando un esquema que recuerda el del relato de la infancia, Mateo presenta cinco secciones que se van combinando según el ritmo: favorable a Jesús, desfavorable, favorable..., etc.; cf. 1,18-2,23 y la alternancia de las secciones de José y Herodes. El *relato de la sepultura (27,57-61)* deja claro que José de Arimatea era un hombre rico y discípulo de Jesús. La *colocación de guardias en la tumba (27,62-66)*, propia de Mateo, refleja un interés apologético por refutar la polémica de los judíos contra la resurrección. La cooperación de Pilato con los sumos sacerdotes y los fariseos[73] al utilizar soldados para evitar la resurrección/remoción del cuerpo de Jesús se asemeja a la cooperación de Herodes, los sumos sacerdotes y los escribas en el envío de soldados para asesinar al niño Jesús (2,16-18 [+ 2,4 y el plural en 2,20]).

La sección media de las cinco, tanto en el relato de la infancia como en el de la sepultura/resurrección, muestra una intervención divina para frustrar el plan de los enemigos, pues la historia de Mateo de la *tumba vacía (28,1-10)* es notablemente diferente. Se produjo un terremoto, descendió un ángel e hizo rodar hacia atrás la piedra y los guardias quedaron aterrorizados, como muertos. El mensaje angélico a las mujeres sobre la victoria de Jesús provoca una reacción diferente a la de Mc, pues corren con gozo a comunicárselo a los discípulos y Jesús mismo se les aparece. El esquema alternante de estas subsecciones muda luego su atención al *soborno de los guardias (28,11-15)* por los sumos sacerdotes y a la mentira de que los discípulos habían robado el cuerpo. El final viene cuando *Jesús se aparece a los Once (28,16-20)* en una montaña en Galilea. Tal como veremos en las apariciones postpascuales de Lc y Jn, encontramos detalles típicos: duda, reverencia a Jesús y encargo de éste. La montaña es el lugar simbólico en Mateo para la revelación del Maestro (5,1). A este Jesús exaltado, que habla entonces con ellos, le ha sido dado todo el poder en el cielo y en la tierra. (Eco de Dn 7,14; por ello Meier, *Vision*, 212, califica este hecho de parusía proléptica del Hijo del hombre que viene a su Iglesia.) El envío a todas las naciones al final del texto revisa la misión restrictiva a las ovejas perdidas de la casa de Israel —no a los gentiles— de la

73. En los relatos de la pasión de Mc y Lc no se nombra para nada a los fariseos; en Mateo, sólo una vez aquí.

mitad del evangelio (10,5-6). La fórmula bautismal en nombre de los tres agentes divinos estaba en uso presumiblemente en la iglesia de Mateo en ese período[74], y reemplazaba una antigua costumbre de bautizar en nombre de Jesús (Hch 2,38; 8,16, etc.). La orden de enseñar a todas las naciones «todo lo que os he mandado» se refiere probablemente al contenido de los cinco grandes discursos mateanos, incluido todo lo que Mateo ha narrado (cf. 26,13). El versículo final «Estoy con vosotros todos los días hasta el final de los siglos» forma un bloque o inclusión con la revelación de Dios sobre Jesús a través del profeta Isaías a comienzos del evangelio (1,23): «Y se le pondrá por nombre Enmanuel (que significa "Dios con nosotros")».

II. FUENTES Y RASGOS DE COMPOSICIÓN

Los que aceptan la prioridad de Mc y la existencia de Q (Cap. 6) admiten que estas obras son dos fuentes escritas de Mateo. Trataremos de ellas lo primero y luego de otros elementos composicionales en los que la mayoría está de acuerdo.

a) MARCOS. Ésta es la fuente principal de Mateo. Aunque el evangelista haya podido reflexionar sobre Mc tal como era leído en la liturgia comunitaria, su detallada reelaboración implica que tuvo ante sus ojos una forma escrita del texto marcano. La idea de que un evangelista posterior reescriba un evangelio anterior no es extraña a la escena bíblica: el deuteronomista reescribió material antiguo del Pentateuco, y el cronista (1 y 2Cro) reelaboró material de *Samuel* y *Reyes*. El evangelio de Mc había sido concebido para hacer inteligible a Jesús a un público procedente de la gentilidad, y para servir a una comunidad cuyos miembros procedían más y más de la gentilidad. Mateo encontró en el primer evangelio un marco útil para en él incorporar Q, una colección muy judía de enseñanzas de Jesús[75].

En conjunto, Mateo es notablemente fiel a Mc, casi como un escriba que copia su fuente. Sin embargo, en los cambios realizados (pequeños en extensión) en lo que toma de Mc se pueden detectar el pensa-

74. Las raíces de este esquema triádico pueden estar en la apocalíptica del AT, por ejemplo, el Anciano de días, el Hijo del hombre y el Ángel intérprete en Dn 7. Cf. J. Schaberg, *The Father, the Son, and the Holy Spirit* (SBLDS 61), Scholars, Chico, CA, 1982. También B. J. Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning* (SBLDS 19), Scholars, Missoula, MT, 1974.

75. Se ha sugerido ciertamente que la combinación con Mc evitó un ulterior desarrollo demasiado libre de la enseñanza de Jesús en una dirección gnóstica, que la habría apartado de la vida terrena de aquél.

miento y las inclinaciones de Mateo. Presentamos ahora una lista de los cambios más característicos hechos por el evangelista, con algunos ejemplos de cada caso:

— Mateo escribe un griego más pulido que el de Mc, eliminando frases difíciles, expresiones duplicadas y suavizando ciertos modos de decir. Por ejemplo, Mt 15,39 cambia el irreconocible topónimo de Mc 8,10, Dalmanuta; 26,34 elimina el primer indicador cronológico de Mc 14,30: «hoy, esta noche mismo»; 26,45 no presenta el término griego intraducible *apéchei* de Mc 14,41; 26,42 aporta las palabras de la segunda oración de Jesús en Getsemaní, ausentes en Mc 14,29.

— Mateo omite o altera los pasajes de Mc no favorables a aquellos personajes cuya vida posterior los ha hecho dignos de respeto. Por ejemplo, la *omisión* de Mc 3,21, en donde se dice que su familia pensaba que Jesús «estaba fuera de sí»; la de Mc 8,17, donde Jesús pregunta si los corazones de los discípulos están embotados; la de Mc 8,22-26, que dramatiza la lentitud de los discípulos para ver, y la de Mc 9,10.32, en la que los discípulos no entienden el concepto de resurrección de los muertos; igualmente el *cambio* de personaje que formula la ambiciosa pregunta: de los hijos del Zebedeo en Mc 10,35 pasa a su madre en Mt 10,20.

— Mateo refleja una mayor sensibilidad cristológica, por lo que muestra una actitud más reverente hacia Jesús y evita todo lo que pueda suponerle una limitación o hacerle aparecer ingenuo o supersticioso. Por ejemplo, Mt 8,25-26 cambia la crítica pregunta formulada por los discípulos a Jesús en Mc 4,38 («¿No te preocupa que perezcamos?») y elimina la frase en el siguiente verso marcano, en la que el Maestro habla al viento y al mar; Mt 9,22 elimina lo implicado en Mc 5,30-31: que Jesús no sabía quién le había tocado y que los discípulos pensaban que había hecho una pregunta tonta; Mt 13,55 cambia por «hijo de carpintero» la designación de Mc 6,3 de Jesús mismo como carpintero; Mt 15,30-31 omite el relato marcano (7,32-36) de la curación del sordomudo por medio de la saliva; Mt 19,16-17 cambia Mc 10,17-18 para evitar que se piense que Jesús no puede ser llamado bueno, ya que sólo Dios es bueno; Mt 21,12-13 omite Mc 11,16 y la imagen de Jesús bloqueando el paso de mercancías por el Templo.

— Mateo realza los elementos milagrosos que hay en Mc. Por ejemplo, Mt 14,21 aumenta las 5.000 personas de la multiplicación de los panes añadiendo mujeres y niños; 14,24 aumenta la distancia a la orilla de la barca de los discípulos en la escena de la marcha sobre las aguas; 14,35 insiste en que Jesús curó a *todos* los enfermos; 15,28 hace que la hija de la mujer sea curada instantáneamente.

b) FUENTE Q. Al incluir el material de Q Mateo realza enormemente la figura de Jesús como maestro. Muchos pretenden diagnosticar el pensamiento mateano a partir de los cambios que el evangelista hace en Q. Ahora bien, puesto que Q es una fuente hipotética que se basa en parte en Mateo mismo, debemos reconocer la incertidumbre del procedimiento y ser cuidadosos para no razonar en círculo. En términos de contenido Mateo parece haber sido razonablemente fiel a Q como lo fue con Mc. Sin embargo, el modo como Mateo usa Q no es siempre consistente, pues el evangelio adapta el orden de esta fuente al suyo propio. Por ejemplo, Mateo dispone el material de Q en sermones o discursos. A un grupo de cuatro bienaventuranzas (Lc 6,20-23) Mt 5,3-11 añade otras hasta llegar a ocho. Mt 6,9-13 da mayor contenido al Padre nuestro incorporando otras peticiones que faltan en Lc 11,2-4.

c) MATERIAL ESPECIAL DE MATEO (denominado, a menudo, M). Cuando se habla de material mateano ausente de Mc y de Q se entra en una zona nada homogénea sobre la cual los estudiosos muestran sus desavenencias. ¿En qué grado representa este material la composición/creación propia del evangelista? ¿Cuánto tomó Mateo de su fuente o fuentes (M) que él solo, entre los cuatro evangelistas, conocía? En estos casos Mateo pudo haber creado sus propias composiciones al estilo de lo que veía en Mc o Q[76], pero parece que debió tener otras fuentes a las que siguió, por ejemplo, material sobre Pedro (14,28-31; 16,17-19; 17,24-27). Permítaseme ilustrar esta cuestión a partir de los relatos de la infancia y la pasión. BBM 52 afirmaba que los capítulos mateanos sobre la infancia de Jesús utilizaban diversas clases de material en bruto: listas de nombres de patriarcas y reyes; un árbol genealógico mesiánico (1,13-16, al que Mateo añadió los nombres de José y Jesús); una anunciación del nacimiento del mesías modelada sobre los relatos de nacimientos del AT; y, con mayor trascendencia, *una historia del nacimiento de Jesús con varios sueños referidos a José y al niño, conformada sobre la historia del patriarca José y las leyendas que rodean el nacimiento de Moisés; una historia de la estrella y de los magos modelada sobre el mago*[77] *Balaán (que procedía del Oriente y había visto la estrella davídica que surgiría desde Jacob)*. En BBM 109, 192 se reconstruían los dos últimos temas (en bastardilla) como fuentes de Mateo, pero con la advertencia de que el evangelio ha editado este

76. Stanton, *Gospel*, 326-345.

77. Una persona con poderes especiales ocultos, un mago, adivino, vate..., es usualmente en la perspectiva bíblica una figura negativa, por ejemplo Simón Mago en Hch 8,9 o el mago Bar Jesús o Elimas en 13,6.8.

material tan concienzudamente que a menudo no podemos detectar más que contenidos, no el tenor literal de los originales. Similarmente, mantengo para el relato de la pasión que Mateo añadió a lo que había tomado de Mc material de otras fuentes (BDM 1, 755): el suicidio de Judas (27,3-10); el sueño de la mujer de Pilato (27,19); el lavatorio de manos como exoneración de la sangre de Jesús (25,51b-53), y la historia de la custodia de la tumba (27,62-66; 28,2-4. 11-15). Característicos de este material del nacimiento y la pasión son la viveza imaginativa (sueños, asesinatos de niños, sangre inocente, conspiraciones, mentiras), los fenómenos extraordinarios celestes y terrestres (intervenciones angélicas, la estrella que se mueve desde Oriente y descansa sobre Belén, terremotos, muertos que resucitan), una enorme y desacostumbrada influencia de las Escrituras (casi como si las historias se hubieran compuesto sobre la base del AT, más que adornadas o glosadas por simples referencias a ese *corpus*), y (por desgracia) una fuerte hostilidad hacia los judíos que no creyeron en Jesús, con su contrapartida de una presentación simpática de los paganos (magos, la mujer de Pilato). Todos estos rasgos reflejan la imaginación, los intereses y los prejuicios de la gente ordinaria[78], en su mayor parte ausentes de otros pasajes mateanos. Senior y Neirynck, que acentúan casi exclusivamente la dependencia escrita de Mt respecto a Mc, consideran que todo, o la mayor parte de este material exclusivo, es una creación de Mateo, quizás con la base de una vaga tradición. Pero ¿es verosímil que este evangelista, que en otros lugares se ajusta muy de cerca a Mc y Q, y que efectúa sólo pequeños cambios a la manera de un escriba, genere de repente un impulso creativo que produce vívidas historias diferentes en tono a los cambios introducidos en las otras dos fuentes? Es más plausible, a mi juicio, que Mateo haya tenido una fuente popular, quizás oral, que consistía en tradiciones populares sobre Jesús (que pudieron tener un núcleo histórico ya no recuperable).

Además de estos amplios bloques de material, hay otros pasajes menores y algunas frases en Mateo que no proceden de Mc o Q. Algunos de ellos pueden ser una creación de Mateo[79], y otros pueden representar un tipo particular de tradición. Antes de leer a Mc, el evan-

78. Algo del material de la pasión se encuentra en el *Evangelio de Pedro*. Este escrito se caracteriza por ser un evangelio que refleja un cristianismo popular con elementos imaginativos que van más allá de Mateo, por ejemplo una cruz que habla. Serapión, obispo de Antioquía, descubrió que era leído en una pequeña ciudad de Siria, contexto en el que se apreciaban sus elementos fantásticos. Cf. p. 1069.

79. Éstos pudieron ser motivados por el mismo interés que hemos reseñado en *a*) Por ejemplo, 3,14-15 ha sido añadido al relato bautismal para asegurar cristológicamente que Jesús no es inferior a Juan Bautista

gelista conoció seguramente cosas sobre Jesús por la predicación oral sobre Aquél que dio origen al cristianismo; por ello es posible, digo más, muy probable, que algunas adiciones menores de Mateo representen este uso de la tradición oral y de ciertas frases con el fin de complementar lo que encontraba en las fuentes escritas[80]. Una clave para descubrir la existencia de tradición oral premateana en perícopas tomadas de Mc podría ser la existencia independiente en Mateo y Lucas de material ausente de Mc. (Algunas de las «concordancias menores»; cf. el ejemplo en p. 179 de Mt 26,68 y Lc 22,64, en donde ha podido haber influencia oral en ambos evangelistas.)

d) FÓRMULAS O CITAS DE CUMPLIMIENTO. Entre diez y catorce veces en las que Mateo cita el AT (Isaías en ocho de esos casos) el pasaje escriturario está acompañado de la siguiente fórmula (con ligeras variantes): «Todo esto ocurrió para que se cumpliera lo que el Señor había hablado por el profeta, que dijo...». Ésta es casi una peculiaridad de Mateo entre los evangelios sinópticos[81]. Relacionar a Jesús con las Escrituras es un lugar común en el cristianismo primitivo, pero ha sido Mateo el único que ha normalizado el esquema de cumplimiento de la palabra profética. Al exponer este cumplimiento Mateo no intenta usualmente interpretar el amplio sentido contextual del pasaje veterotestamentario; más bien se concentra en detalles donde existe una semejanza con Jesús o con algún evento del NT. Algunos estudiosos afirman que existe un motivo apologético en esas citas (pruebas dirigidas a la sinagoga). Pero si eso fuera así, es lógico que encontráramos más fórmulas de éstas en el relato de la pasión de Jesús, «piedra de escándalo» para los judíos (en vez de sólo 26,56 y 27,9-10). Es más verosímil que las citas tengan una finalidad didáctica: informar a los lectores cristianos y sustentar su fe. Algunas están relacionadas con minucias de la vida de Jesús, como si sirvieran para poner de relieve que toda la existencia de éste, hasta el más pequeño detalle, se desarrolló confor-

80. Meier, *Vision*, 12, argumenta que Mc y Q llegaron ya a Mateo con tradiciones orales incrustadas, y que Mateo las utilizó.

81. La única cita de cumplimiento incontestable en el resto de los evangelios sinópticos es Lc 22,37, aunque se refiere más a algo que se ha de cumplir que a lo ya realizado. Menos seguras son Mc 15,28 y Lc 18,31; 24,44. Juan tiene nueve citas de cumplimiento, pero con una fórmula menos rígida (cf. Cap. 11). La bibliografía sobre el tema es considerable: J. A. Fitzmyer, NTS, 7 (1960-1961), 297-333, reimp. en FESBNT 3-58; R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in Matthew's Gospel* (NovTSup 18), Brill, Leiden, 1967; K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Fortress, Philadelphia, 1968; G. M. Soares-Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (AnBib 63), PBI, Rome, 1976. Cf. un sumario del debate en BBM 96-104.

me a un plan preordenado por Dios. Probablemente, Mateo continúa la costumbre de apelar a la Escritura que comenzó en la predicación cristiana primitiva, mas en su caso lo hacía porque sus primeros destinatarios son comunidades cristianas ya establecidas pero que necesitaban enseñanza.

¿Crearon acaso estas citas el relato que las acompaña, o fueron añadidas a narraciones que existían previamente? Pueden existir casos de cada uno de esos dos procesos, pero los mejores argumentos favorecen la segunda posibilidad como procedimiento general. Por ejemplo, en los relatos de la infancia en cuatro casos de cinco (1,22-23; 2,15b.17-18.23b) la línea argumental tiene perfecto sentido sin la cita, e incluso fluye con mayor suavidad. Es difícil imaginar cómo la historia de 2,13-23 (huida a Egipto y matanza de los inocentes) pudo haberse compuesto a partir de las tres citas de cumplimiento contenidas en esos versículos. En un caso sobre el que podemos ejercer un control externo, tanto Mc 1,14 como Lc 4,14 están de acuerdo en que tras su bautismo Jesús fue a Galilea. Por ello, la cita de cumplimiento de Mt 4,12-16 no dio origen a esta historia, sino que la coloreó con una referencia a los gentiles. A veces Mateo pudo haber introducido en material tomado de Mc una cita que se utilizaba ya más ampliamente (Mt 21,4-5 usa Zac 9,9, un eco del cual hay en Jn 12,15-16). En otros muchos casos, sin embargo, es difícil imaginar que las citas de Mateo hayan podido ser usadas independientemente de su contexto presente. Muy verosímilmente, por tanto, Mateo creó el uso de muchas de las citas introduciéndolas con esa fórmula.

Respecto al trasfondo lingüístico de las citas de cumplimiento en Mateo, Gundry, *Use*, mantiene que este evangelista, cuando copiaba las citas que hallaba en Mc (incluso implícitas), seguía estrechamente el texto de los LXX. Pero cuando usaba la Escritura independientemente de Mc, ya fuera o no cita de cumplimiento, Mateo era más libre. Stendahl, *School*, nos recuerda que en el siglo I era accesible una gran multiplicidad de tradiciones textuales de la Escritura; no precisamente sólo la tradición del texto hebreo normalizado (texto masorético = TM) y la del griego (LXX), sino también lecturas hebreas variantes, targumes en arameo y un cierto número de traducciones griegas, algunas más apegadas al TM que los LXX. Si añadimos a todo esto la posibilidad de una versión libre por parte del evangelista mismo, el proceso de decidir qué texto escriturario es mateano y cuál premateano resulta de lo más incierto. En muchos casos en los que el evangelista Mateo fue el primero en ver las posibilidades de un cumplimiento del AT, probablemente escogió, o incluso adaptó, un tenor textual que se acomodaba mejor a sus propósitos. La elección de Mateo no debió necesariamente repre-

sentar los estudios de una escuela de escribas, como ha sugerido Stendahl, pero sí al menos debe decirse que es una elección cuidadosa y erudita, digna de un escriba cristiano. Además de utilizar las citas de cumplimiento que mejor sustentaban su teología general de la unidad del plan de Dios, el evangelista Mateo las seleccionó para que sirvieran a sus particulares intereses teológicos y pastorales, puesto que se dirigía a una comunidad mixta de judíos y gentiles.

Permítaseme concluir esta sección con una llamada a la prudencia. Aunque el evangelista utilizó materiales escritos y orales previamente existentes, no produjo una mera colección de fuentes soldadas entre sí. Como operaba ya con una cristología, eclesiología y escatología desarrolladas, Mateo elaboró una narración sobre Jesús altamente efectiva que mezclaba con tacto las informaciones que había recibido. Este relato ganó para la fe en Cristo a partes importantes del mundo antiguo. Puede ser académicamente útil detectar las fuentes que utilizó, pero concentrarse en el trasfondo de la composición y perder el impacto del producto final es como no percibir la belleza del bosque mientras se cuentan los árboles.

III. AUTORÍA

Si retrocedemos temporalmente, debemos decir que el título «Según Mateo»[82] fue unido a este escrito en la segunda mitad del siglo II (o quizás antes; Davies y Allison, *Matthew* 1,7-8). Hacia el 125 Papías escribió: «Mateo dispuso en orden los dichos [*lógia*] en hebreo [= ¿arameo?], y cada uno los interpretó/tradujo como pudo» (HE III 39,16). En la p. 231 hice imprimir deliberadamente la referencia de Papías a Mateo en su contexto real detrás de la noticia sobre Mc. Pero esta secuencia no sugiere que Papías pensara que Mateo escribió antes de Mc.

82. Hay un «Mateo» que aparece en las cuatro listas neotestamentarias de los Doce (como uno del segundo grupo de cuatro nombres). Sólo en la de Mateo (10,3) aparece la identificación: el «publicano». Éste se relaciona con su otra única mención, es decir, con el relato de cómo Jesús llama a un publicano, a quien Mt 9,9 denomina Mateo, pero al que Mc 2,14 y Lc 5,27 llaman Leví. (En ambiente semítico un hombre no tiene dos nombres de pila; por ello, si se identifica a Leví con Mateo, un miembro de los Doce, hay que suponer que Jesús cambió su nombre). La solución usual armonizante es que sólo este evangelista, puesto que él era Mateo, sabía que este Leví era Mateo; por ello, en su historia cambió el nombre de Leví por Mateo. Más inverosímil es que él, el evangelista, tuviera una lista que identificara a Mateo, uno de los Doce, como publicano, y que de ahí diera un salto a la conclusión de que ese hombre debía identificarse con Leví, el recaudador de impuestos, puesto que según la tradición Leví fue discípulo de Jesús. También es posible un juego de palabras griego entre *Mathaios* y *mathetés*, «discípulo».

(La idea de que Mateo fue el primer evangelio aparece con Clemente de Alejandría, Orígenes y Eusebio.) Ha habido un debate considerable sobre si Papías al hablar de «dichos» (*lógia*) pensaba que Mateo había escrito un evangelio completo (como comprendieron los autores posteriores pensando en el Mateo canónico, p. ej. HE V 8, 2-3). *Lógoi* sería el término usual para «dichos» en el sentido de «palabras»; así, *lógia* podría significar cualquier contenido que constituyera las «revelaciones» de Jesús (cf Hch 7,38 respecto a los *lógia* o revelaciones hechas a Moisés). Además, puesto que Papías había escrito que Marcos era un seguidor de Pedro y que no había hecho un relato ordenado de los *lógia* del Señor, y puesto que en general se está de acuerdo en que Papías se refería al *evangelio* de Marcos, plausiblemente este escritor estaría pensando también en un evangelio cuando dice que Mateo dispuso en orden los *lógia* en hebreo/arameo[83]. El significado de *syntássein*, que he traducido como «dispuso en orden», no es seguro. No tiene por qué tener la connotación de orden cronológico, o incluso lógico; podía referirse a una disposición persuasiva, o agradable literariamente, o bien a un relato completo.

El evangelio canónico de Mateo está en griego. ¿Se refería Papías a un original semítico del que el actual evangelio sería una traducción? Se pueden efectuar tres observaciones diferentes que apuntan hacia esa dirección: 1) En la antiguedad había un evangelio judío, probablemente en arameo, utilizado por los cristianos palestinos y relacionado por los Padres de la Iglesia con los judeocristianos nazarenos, o nazoreos, especialmente en la zona de Alepo, en Siria[84]. Las referencias a este evangelio lo relacionan estrechamente con Mateo; Jerónimo afirmó que él lo había traducido al griego, y a veces lo trata casi como si fuera el original semítico base del Mateo griego. Pero cuando se comparan con el Mateo canónico los pocos pasajes del *Evangelio de los nazarenos* conservados en citas de los Padres de la Iglesia, tales pasajes pare-

83 «Hebreo» entre los escritores griegos, incluidos los evangelistas, se refiere a menudo a «arameo» En un artículo en alemán de 1960, muchas veces citado, J Kurzinger mantuvo que Mateo compuso *a la manera* hebrea, no en esa lengua Para una crítica de esta propuesta, cf Davies y Allison, *Matthew* 1, 14-16 Hay que hacer poco caso de la despectiva afirmación de Eusebio sobre Papías como hombre de escasa inteligencia, sobre el tema, cf Davies y Allison, *Matthew* 1, 13-14

84 Mas tarde se conoció como el *Evangelio de los nazarenos*, pero como estaba escrito en caracteres hebreos, los Padres de la Iglesia se refieren a veces confusamente a el como el Evangelio hebreo, o el Evangelio según los hebreos Había, sin embargo, otro *Evangelio segun los hebreos,* que parece haber sido compuesto en griego y que no está relacionado con Mateo Existia tambien un evangelio judeocristiano utilizado por los ebionitas, dependiente probablemente de los evangelios sinopticos

cen ser expansiones secundarias del Mateo canónico o interpolaciones. 2) Existen formas medievales de Mateo de las que muchos estudiosos opinan que son retroversiones del evangelio canónico griego, realizadas a menudo para ser utilizadas en las discusiones entre judíos y cristianos. Sin embargo, hay otros que afirman que esos textos son una guía para la comprensión del Mateo original en hebreo[85]. 3) Hay también otros investigadores que piensan poder reconstruir el original hebreo o arameo que subyace a todo o a partes del texto griego canónico de Mateo en la idea de que su original era semítico[86].

La inmensa mayoría de los estudiosos, sin embargo, sostienen que el evangelio que conocemos como Mateo fue compuesto originalmente en griego y que no es una traducción de un original semítico. Respecto a la atribución por parte de Papías de los *lógia* a Mateo: si éste utilizó al Marcos canónico, la idea de que un evangelista como Mateo, un testigo visual miembro de los Doce, pudiera haber usado como fuente principal el escrito de alguien no testigo visual (Marcos) es muy improbable. (Esta objeción no queda respondida con la tesis de que Mateo escribió un evangelio en arameo, y que fue traducido al griego sólo después de que Mc hubiera sido ya compuesto y, por tanto, bajo la influencia de éste: no sólo el tenor literal griego de Mateo, sino también su organización y el contenido material parecen haber sido influidos por Mc.) Así pues, o bien Papías se equivocaba, o se confundía al atribuir un evangelio («dichos») a Mateo en hebreo/arameo, o bien tenía razón, pero esa composición en hebreo/arameo a la que él se refería no es la obra que hoy conocemos como el Mateo canónico.

En esta última hipótesis ¿desempeñó alguna función lo que Mateo escribió en hebreo/arameo respecto al trasfondo del Mateo canónico, lo que explicaría así el título dado a esta obra posterior? Puesto que Papías habla de «dichos», ¿se refería a Q, utilizada luego por el Mateo canónico? Ahora bien, esa fuente Q, tal como la reconstruimos a partir de Mateo y Lucas, es una obra *griega* que ha sufrido varios estadios de edición. ¿Pudo Papías no haberse referido a esta última Q, sino a un original semítico del primer estadio de la Q griega, un estadio que sólo podemos reconstruir con dificultades e incertidumbres? Otros postu-

85. Estudiosos franceses como J. Carmignac y M. Dubarle han contribuido a esta tesis: cf. G. E. Howard, *The Gospel of Matthew According to a Primitive Text*, Mercer, Macon, GA, 1987; *Hebrew Gospel of Matthew*, Mercer, Macon, GA, 1994.

86. Autores antiguos de lengua materna griega, como Clemente de Alejandría y Orígenes, no tuvieron problemas en postular que el Mateo canónico era una traducción del semítico, pero esta afirmación puede deberse en gran medida a que aceptaban la tradición de la existencia de un original semítico (perdido).

lan una colección aramea de dichos que utilizaron los tres escritos posteriores, Mt, Mc y Q. No podemos despachar estas sugerencias como imposibles, pero explican lo desconocido por lo más ignoto aún.

A modo de juicio general conclusivo sobre la cuestión «Mateo» lo mejor es aceptar la posición común: *el Mateo canónico fue redactado originalmente en griego por alguien que no era un testigo visual, cuyo nombre nos es desconocido y que se basó en fuentes tales como Mc y Q.* No podemos saber si en algún momento en la historia de las fuentes del Mt canónico desempeñó algún papel algo escrito en lengua semítica por Mateo, uno de los Doce. Pero no es prudente que 1.900 años más tarde la investigación despache demasiado fácilmente como ficción completa o ignorancia la afirmación de Papías, un portavoz eclesial antiguo que vivió unas cuatro décadas después de la composición del Mt canónico.

Una cuestión que divide aún más las opiniones hoy es si el desconocido evangelista canónico era un judeocristiano o alguien procedente de la gentilidad. La investigación hoy día está en la proporción de cuatro a uno de parte de un judeocristiano; pero hay comentaristas importantes que defienden una autoría gentil[87]. Por ejemplo, se detectan algunos errores en Mateo que no permiten concebir que los haya cometido un judío el evangelista liga cuatro veces a fariseos y saduceos en el cap. 16 como si compartieran la misma doctrina (16,12). Ahora bien, esta relación puede ser simplemente un sistema breve de concentrar en una unidad a los enemigos de Jesús[88], y 22,34 muestra que el evangelista es consciente de las diferencias entre ellos. En defensa de la identificación del evangelista como judeocristiano se debe decir que la tradición de Papías sugiere al menos un trasfondo judío para Mateo. El uso del AT en su evangelio indica que conocía el hebreo, y quizás también el arameo, algo muy inverosímil en un gentil. Aunque no sea conclusivo y más bien reflejo de las fuentes que del propio evangelista, hay muchos

87 Además de P Nepper-Christensen (1958) y G Strecker (1962) (en alemán), cf K W Clark, JBL, 66 (1947), 165-172, M J Cook, HUCA, 53 (1984), 135-146, Meier, *Vision*, 17 25 Un argumento a menudo repetido en pro de una autoría gentil es que Mateo sustituye por términos griegos algunos de los arameísmos de Mc (*Boanerges, talitha koum, korban, Bartimaios, rabbounei, Abba*), ahora bien, esto puede deberse simplemente a preferencias estilísticas o de comunicabilidad

88 La antipatía de Mateo hacia los saduceos pudo verse influenciada por el hecho de que un sumo sacerdote saduceo fuera el responsable de la ejecución de Santiago, el hermano de Jesus, a comienzos de los 60 La unión de fariseos y saduceos puede reflejar también el confuso periodo despues del 70, en el que los dirigentes judíos de Yamnia (Yabne), aunque más cercanos a los fariseos por su legado intelectual, gozaron de la influencia publica, detentada antes del 70 por los sumos sacerdotes saduceos

rasgos de pensamiento y teología judías en Mateo[89]: el relato de la infancia con la genealogía, el paralelismo Moisés-Jesús y el conocimiento de leyendas judías; el Sermón de la montaña con las modificaciones de la Ley; los debates con los fariseos; las imágenes de la autoridad de Pedro (las llaves del Reino, atar y desatar); la orden de obedecer a los que se sientan en la cátedra de Moisés (23,2-3); la preocupación por la huida en sábado (24,20), y el material especial en el relato de la pasión, casi un midrás sobre pasajes del AT. La probabilidad general, pues, favorece la identidad judeocristiana del evangelista.

Ahora bien, ¿qué tipo de judeocristiano? La lengua de Mateo no es probablemente un griego de traducción; el evangelista corrige a menudo el estilo de Mc y hace juegos de palabras en griego. Esta destreza lingüística podría sugerir una educación de la Diáspora (como Pablo). Teológicamente el evangelista no pertenecía al grupo más conservador que se oponía a la admisión de gentiles incircuncisos en las comunidades cristianas (cf. 28,19), ni tampoco a los más liberales que consideraban irrelevante la Ley (cf. 5,17-18). Sin embargo, es difícil reconstruir la postura mental de Mateo respecto a la ley mosaica, puesto que, como veremos en la sección siguiente, este evangelio refleja una historia comunitaria complicada. Hay quien ve una autodescripción del propio evangelista en 13,52: «Un escriba instruido en la doctrina del reino de los cielos..., un dueño de su casa que saca de su tesoro cosas nuevas y viejas». Esa reverencia hacia lo ya pasado queda atestiguada en la adición mateana (9,17) a Mc 2,22, que pone de relieve la conservación tanto de lo viejo como de lo nuevo. Si comparamos al evangelista con Pablo, el otro gran escritor del NT que trata de la Ley, incluso aunque en temas prácticos estén los dos de acuerdo y ambos veneren los Diez Mandamientos (Mt 19,18-19; Rm 13,9), cada uno de ellos puede sentir que la máxima central del otro es demasiado radical: «No he venido a abolir la Ley» (Mt 5,17); «Ya no estáis bajo la Ley» (Rm 6,14-15).

IV. POSIBLE LOCALIDAD O COMUNIDAD DESTINATARIAS[90]

A finales del siglo II los escritores eclesiales situaban la composición de Mateo en Palestina[91]. Probablemente era esto una suposición basada en

89. Davies y Allison, *Matthew* 1, 26-27, son muy útiles en esta cuestión.

90. Recuerdo al lector la llamada a la prudencia enunciada en la p. 234 sobre la dificultad de saber si los testimonios se refieren al lugar *en donde* se escribió el evangelio o *al que* iba dirigido, o a ambos, si es que el autor vivía entre los destinatarios, como se supone normalmente.

91. Ireneo, *Adv. Haer.* III 1,1, sitúa a Mateo «entre los hebreos, con su propia lengua»; el segundo párrafo del prólogo antimarcionita a Lucas (Fitzmyer, *Luke* 1, 38-39)

la tradición anterior de que Mateo escribió en hebreo/arameo y en el testimonio interno de las controversias con los judíos que aparecen en el evangelio. Sin embargo, algo de ese trasfondo palestino propuesto (p. ej. la referencia a cómo se comportan en público los fariseos 23,5) puede reflejar la época de Jesús más que la situación propia del escrito. *El punto de vista de la mayoría relaciona a Mateo con Siria, y en concreto con Antioquía.* «Siria» es una adición de Mt 4,24 a la descripción marcana del despliegue de la actividad de Jesús. Una antigua obra judía denominada *Evangelio de los nazarenos* y relacionada con Mateo (cf. n. 84) circulaba por Siria. El argumento obtenido del uso mateano del griego, a saber, que debemos postular un *ciudad* siria porque en el entorno se hablaba arameo, es poco seguro. Pero se puede deducir una localidad urbana a partir de los 26 casos de uso mateano de «ciudad» contra 4 de «pueblo». La influencia dominante que habría de tener Mateo en el cristianismo posterior sugiere que fue el evangelio de una iglesia importante en una ciudad principal, tal como Antioquía. Si, como señalamos más abajo al tratar de la fecha de composición, Ignacio y la *Didaché* proporcionan los testimonios más antiguos de un conocimiento de Mateo, hay que recordar que Ignacio (ciertamente) y la *Didaché* (con probabilidad) están relacionados con Antioquía. Sin embargo, los argumentos más concluyentes proceden de la correspondencia de los testimonios internos del propio evangelio con lo que conocemos de la iglesia de Antioquía, como veremos a continuación.

La interrelación de los intereses judíos y gentiles en Mateo es compleja. Hay pasajes que son un eco fuerte de lo que importaba a los judeocristianos fieles a la Ley y a la observancia judía (5,17-20; 10,5-6; 23,1-3), pero hay otros que revisan la Ley o esta observancia (5,17-48; 23,1-36). A pesar de tantas discusiones mateanas centradas en puntos de la ley mosaica, el evangelio se refiere a «los judíos» como a un cuerpo ajeno en 28,15, al igual que a las sinagogas de las autoridades judías (10,17; 23,34). Mateo ha utilizado Mc, un evangelio dirigido a gentiles, pero ha omitido las explicaciones de las costumbres judías en Mc 7,3-4, como si los gentiles de la comunidad propia de Mateo conocieran ya el tema de la pureza ritual en las comidas *La interpretación más plausible es que Mateo se dirigía a una comunidad formada al principio especialmente por judeocristianos, pero cuyos miembros iban sien-*

habla de Mateo como si hubiera escrito en Judea, Eusebio (HE III 24,6) sitúa la composición antes de que Mateo saliera de Palestina Para una lista de los investigadores que defienden una u otra localidad, cf Davies y Allison, *Matthew* 1, 138-139 No voy a tratar aquí de propuestas minoritarias, incluso defendidas por estudiosos respetables, como Alejandría, Cesarea Marítima, Galilea, Pella, Edesa y la zona costera de Siria

do gentiles cada vez en mayor número; J. P. Meier (BMAR 45-72) ha mostrado cómo la historia del cristianismo en Antioquía cuadra bien con esta situación. En esta ciudad había probablemente más judíos que en cualquier otro lugar de Siria, y sus ceremonias atraían a muchos gentiles (Josefo, *Guerra* VII 3,3; § 45). No es sorprendente, pues, que cuando los judeocristianos helenistas se dispersaron desde Jerusalén después del martirio de Esteban (hacia el 36 d.C.; Hch 8,1) y llegaron a Antioquía, hablaran de Cristo también a los gentiles (Hch 11,19-20). La lista de «profetas y maestros» en Antioquía (13,1: ¿a comienzos de los 40?) incluía a un camarada de infancia de Herodes Antipas, de modo que la comunidad cristiana de esa ciudad podía albergar gente de prestigio y riqueza[92]. La misión de Pablo a los gentiles, comenzada con Bernabé, se hizo bajo los auspicios de la iglesia antioquena, y las objeciones de algunos judeocristianos ultraconservadores condujeron al encuentro de Jerusalén del 49. Tras el acuerdo de esa ciudad, de que los gentiles podían ser recibidos en la Iglesia sin la circuncisión, fue en Antioquía donde Pablo, Pedro y los hombres de Santiago (el «hermano del Señor») tuvieron una fuerte discusión sobre cómo las leyes dietéticas judías afectaban a las relaciones conviviales entre cristianos judíos y gentiles. Pablo perdió esa batalla y se marchó de Antioquía, de modo que durante el período inmediatamente posterior al 50 el cristianismo de esta zona debió de ser dominado por una perspectiva más conservadora de cómo la Ley obligaba a los gentiles (tal como se especificaba en el decreto de Santiago en Jerusalén de Hch 15,28-29, que incluía la no comisión de *porneía*). Pedro desempeñó una función moderadora manteniendo unida a la comunidad (BMAR 40-41).

En los 60 habría de acontecer un cambio importante. En esa década Pedro fue ejecutado en Roma, y Santiago, en Jerusalén. Desde esta ciudad los cristianos se dispersaron cuando comenzó la revuelta judía (66-70). En Jerusalén y en Antioquía debió de crecer la antipatía de los judíos hacia los judeocristianos, ya que éstos no habían hecho cuerpo con sus hermanos en la revuelta[93]. La imagen de los judíos en Antioquía pudo haberse visto afectada en ese período por la actuación del judío

92. Se han detectado en la comunidad mateana signos de riqueza: sólo en Mateo (10,9) se dice a los discípulos que no lleven oro ni plata; las parábolas de 18,23-35 y 25,14-30 tratan de sumas enormes de dinero; José de Arimatea es descrito como un hombre rico (27,57).

93. La manera como se iba conformando la cristología y la presencia de gentiles en el grupo cristiano debió de suscitar dudas sobre los seguidores de Jesús en las sinagogas: ¿eran aún fieles a la fe de Israel en un Dios único? Algunos estudiosos traen a colación la *Birkat ha-mînîm*, datada supuestamente en el 85 d.C., como prueba de la expulsión de los cristianos de la sinagoga. Pero cf. nuestros comentarios en la p. 139.

renegado Antíoco, quien suscitó la furia antijudía de los gentiles con falsas historias sobre una conspiración de los judíos para incendiar la ciudad (Josefo, *Guerra* VII 3,3; § 46-53). En los 70, tras el aplastamiento por los romanos de la primera revuelta judía (p. 114), surgió en Yamnia, en la costa palestina, como fuerza influyente una academia de eruditos judíos muy cercanos al pensamiento fariseo y honrados como rabinos. En el mismo período después del 70, los gentiles llegaron a ser mayoría en el grupo cristiano de Antioquía (BMAR 47-52), a la vez que el ala judeocristiana ultraconservadora rompió la *koinonía* («unión», comunión») y se separó. Éstos serían el origen tanto de los ebionitas sirios[94] como del grupo responsable de las *Recognitiones* («Reconocimientos») *pseudoclementinas*, que apelaban a la memoria de Santiago de Jerusalén como su gran héroe.

Esta historia de las cambiantes relaciones entre cristianos judíos y gentiles cuadra muy bien con lo que hallamos en Mateo. Pedro y Santiago eran personajes importantes en Antioquía. Pedro aparece más en primer plano en este evangelio (14,28-31; 16,17-19; 17,24-27) que en cualquier otro. Y en la lista mateana de los Doce, tomada de Marcos, Mt 10,2 añade «el primero» delante del nombre de Pedro. El material de Q conservado en Mateo es muy cercano al de la epístola atribuida a Santiago (p. 946)[95]. Respecto a la variedad de puntos de vista que marcó la historia de la cristiandad antioquena, hay en Mt 10,5-6; 15,24 un rechazo fuerte a la misión a los gentiles; pero, más tarde, el mismo Jesús ordena esta misión (28,19). La historia de los magos de los primeros capítulos del evangelio es un preanuncio velado de este resultado final como plan de Dios. Pero, históricamente, ¿fue la oposición de la sinagoga la que impulsó a los misioneros cristianos hacia los gentiles?[96]. Si entre los convertidos de la gentilidad había cristianos liberti-

94 Los ebionitas aparecen mencionados en la literatura patrística, especialmente en los siglos II al IV, como un grupo de judeocristianos (heréticos) que observaban parte de la ley mosaica y tenían una cristología poco desarrollada (Jesús no era de origen divino, nada de concepción virginal) Para la literatura *Pseudoclementina*, cf Cap 34, ns 6 y 44

95 ¿Circulaba Q en Antioquía? La tradición dice que Lucas vivió en Antioquía, por lo que pudo haber conocido a Q en la forma en que circulaba en esa ciudad Mc, incluso aunque hubiera sido compuesto en Roma, pudo haber sido conocido también en Antioquia, pues la comunicación entre Roma y la capital de Siria era buena En el período posterior al 70 Roma, donde fue martirizado Pedro, debió de tomar en sus manos parte del liderazgo propio de Jerusalén, manteniendo relaciones con las iglesias fundadas por misioneros jerusalemitas (BMAR 51-53, 132)

96 D C Sim, JSNT, 57 (1995), 19 48, argumenta que no había ninguna tendencia pro gentil en Mateo y que su interés seguía concentrado en los judíos, pues éste era un grupo perseguido por los gentiles Ahora bien, la comunidad de Mateo era un grupo que se sintió perseguido tanto por los judios como por los gentiles (10,17-18, 23,34)

nos que interpretaban mal la libertad cristiana, el Evangelio de Mateo sería para ellos un firme correctivo. Mt 5,18 muestra un gran respeto hacia las partes menos importantes de la Ley; Mt 5,21-48 exige una actitud muy estricta respecto al espíritu de la Ley; Mt 19,9 introduce en el rechazo del divorcio por parte de Jesús (cf. 5,32) una cláusula opuesta a la *porneía*. Pero, a la vez, hay otras secciones que muestran una notable hostilidad hacia las prácticas judías externas y tratan a los fariseos como legalistas puntillosos (la designación *hypokrités* es usada por Mateo una docena de veces en contraste con las dos de Mc). El rechazo mateano del título «rabbí» (23,7-8) es único. Davies, *Setting*, ha presentado fuertes argumentos en defensa de que Mateo fue escrito como respuesta cristiana al judaísmo que emergía después del 70 en Yamnia, en el que los rabinos eran reverenciados como intérpretes de la Ley. Quizá los cristianos de Mateo vivían a la sombra de una comunidad judía más amplia que los odiaba. Si los dos grupos compartían las mismas Escrituras y muchas convicciones idénticas, sus diferencias debieron ser sobre todo motivo de disputa. Todo esto cuadra con la situación de Antioquía, de modo que la iglesia de Mateo pudo ser plausiblemente el antecedente de la iglesia antioquena, que dos o tres décadas más tarde tendría a Ignacio como obispo (BMAR 73-86)[97].

¿Abandonaron los cristianos destinatarios de Mateo las sinagogas judías locales, o fueron expulsados de ellas? La respuesta depende en gran parte de que ciertas afirmaciones del evangelio representen el pasado (antes del 70; cf. *Fecha de composición*) o el estado final (el presente: ¿los 80?). Mt 10,17 predice que los discípulos de Jesús serán fustigados en las sinagogas; Mateo, por tanto, conoce a cristianos, pasados o presentes, sujetos a la autoridad sinagogal. Mt 23,2-3 dice que los escribas y fariseos han sucedido a Moisés y que uno debe hacer lo que dicen (pero no lo que hacen). Si es ésta la situación presente, los cristianos de Mateo se hallaban aún bajo la obediencia sinagogal. Sin embargo, por cinco veces (Mt 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54), se dice que Jesús enseñaba «en *sus* sinagogas»; y en 23,34 Jesús se dirige a los escribas y fariseos así: «Os envío profetas, sabios y escribas...[98] y a al-

97. Mateo parece haber tenido que luchar por un lado contra unos judeocristianos ultraconservadores que aceptaban las interpretaciones farisaicas de la Ley y, por otro, contra unos cristianos gentiles demasiado liberales, carentes de un comportamiento ético implícito en la Ley. Ignacio, igualmente, parece haber batallado contra un grupo judaizante, por un lado, y contra un grupo doceta y gnosticisante, por el otro.

98. Aunque Mateo parece tener presente una iglesia estructurada, tenemos que hacer suposiciones sobre aquellos que estaban al frente de ella. El pasaje de 23,34 parece reflejar una situación similar a la de la iglesia antioquena con sus profetas y maestros (Hch 13,1).

gunos los azotaréis en *vuestras* sinagogas». En 28,15 leemos: «Esta historia ha circulado entre los judíos hasta el día de hoy». Tal lenguaje alienante sugiere una separación del judaísmo[99] por parte de los judeocristianos, quienes junto con los cristianos gentiles formaban ya una iglesia autosubsistente. Cf. n. 55 sobre la posibilidad de que la iglesia de Mateo no recitara ya la oración básica judía, la *Shemá*. Se ha sugerido también que el Padre nuestro mateano era enseñado en esa comunidad para que tal iglesia naciente tuviera su propia oración como contrapartida a la que se recitaba en las sinagogas.

V. FECHA DE COMPOSICIÓN

La opinión mayoritaria fecha a Mateo en el período entre el 70-100; pero algunos ilustres estudiosos conservadores defienden una fecha anterior al 70. En la parte superior del espectro: sabemos que Papías debió tener su *floruit* hacia el 115, como fecha más temprana; si este autor conoció el Mt canónico, queda excluido el siglo II como fecha de composición[100]. Mt no trasluce ningún conocimiento del problema del gnosticismo; por consiguiente, si este evangelio se escribió en la zona de Antioquía, fue compuesto probablemente antes de Ignacio (hacia el 110), para quien el gnosticismo era una amenaza. Si Ignacio en Ef 19 muestra que conoce a Mt 2, y en Esmir 1,1, a Mt 3,15; y si la *Didaché* 1,4 conoce a Mt 5,39-41, y Did 8,2 alude a Mt 6,9-15, tendríamos una confirmación ulterior de lo dicho[101]. El *Evangelio de Pedro*, datado con probabilidad hacia el 125, utilizó a Mateo.

En la parte inferior del espectro: la mayoría de los que opinan que el apóstol Mateo escribió este evangelio tienden a una fecha anterior al

99. Ésta es la opinión de Meier, Hare y Stanton contra Bornkamm, Barth y Hummel. (Saldarini, *Matthew's*, sostiene que los cristianos de Mateo eran un grupo observante de la Torá, pero que desafiaba al resto del judaísmo, estaba apartado de las sinagogas locales de Siria y se legitimaban a sí mismos deslegitimando al judaísmo rabínico emergente.) A mi juicio, la separación del grupo de Mateo no dejó un sentido tan agudo de alienación respecto al judaísmo como el que se halla en Juan.

100. Davies y Allison, *Matthew* 1, 127-128, presentan una lista de las fechas propuestas por unos cincuenta investigadores. Cinco del siglo pasado, pero ninguno de esta centuria, optaron por una datación superior al 100.

101. H. Koester (en alemán, 1957) argumentaba que estos paralelos muestran simplemente un conocimiento de la tradición oral sobre Jesús; E. Massaux (en francés, 1959) defiende la dependencia de Ignacio respecto a Mateo. Muchos consideran que Mt 3,15 es redacción del evangelista. Si es así, Ignacio conoció a Mateo. Para un tratamiento más amplio, cf. J. Smit Sibinga, NT, 8 (1966), 263-283; C. Trevett, JSNT, 20 (1984), 59-67, y especialmente J. P. Meier, en Balch, *Social History*, 178-186.

70 (aunque, obviamente, el apóstol pudo haber vivido hasta el final de la centuria)[102]. Hay, sin embargo, poderosos argumentos contra una fecha de composición tan temprana. Por ejemplo, la omisión en Mt 21,13 de la descripción del templo jerusalemita como casa de oración «para todas las gentes» (Mc 11,17) y la referencia de Mt 22,7 al rey que incendia la ciudad[103] pueden ser un reflejo de la destrucción de Jerusalén por los ejércitos romanos en el 70 d.C. En términos de desarrollo teológico, la fórmula triádica en Mt 28,19 («En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo») es el paso más decidido del NT en dirección trinitaria, y es más fácil comprenderlo como un producto de finales del período neotestamentario (cf. también en 28,20 el hincapié en la presencia de Jesús entre los suyos más que en la segunda venida). Las controversias con los fariseos en Mateo y la condenación del uso libre del título «rabbí» cuadra bien con la atmósfera del período rabínico temprano, poco después del 70. Dos pasajes (27,8; 28,15) mencionan hechos en el relato mateano de la pasión que se recuerdan «hasta el día de hoy»: utilización de una frase del AT que en este corpus se aplica a topónimos de tiempos pasados (Gn 26,33; 2S 6,8). Tal sentencia sería muy poco apropiada si Mateo estaba escribiendo dos o tres décadas después de los años 30/33. Probablemente el mejor argumento para una datación después del 70 es la dependencia de Mateo respecto a Marcos, un evangelio comúnmente datado entre el 68-73.

Todos estos argumentos hacen que una datación entre el 80-90 sea la más plausible; pero los argumentos no pueden precisar más, de modo que se debe permitir una oscilación de una década en ambas direcciones.

102. Entre los papiros más importantes de Mateo se hallan los $P^{64/67}$, un total de cinco fragmentos conservados en Oxford (Magdalen College) y en Barcelona, datados hasta ahora hacia finales del siglo II (C. Roberts, HTR, 64 [1953], 73-80). En diciembre de 1994, sin embargo, con gran alharaca de publicidad en los periódicos, C. P. Thiede hizo unas afirmaciones sorprendentes (y probablemente imposibles) sobre la fecha temprana de estos fragmentos. Cf. Thiede, *Eyewitness*, 125: «Los fragmentos de Oxford y Barcelona pertenecen a un tipo particular de escritura uncial que floreció a mitad del siglo I d.C.» (tal datación para la copia de un escrito evangélico favorecería una composición muy temprana de Mateo). Stanton, *Gospel Truth?*, 11-19, señala las incorrecciones de los argumentos de Thiede (quien utiliza un fragmento de Qumrán para datar también tempranamente a Mc; cf. Cap. 7, n. 95), y en 1995 dos especialistas en epigrafía, K. Wachtel y S. Pickering, afirmaron en contra de Thiede que la datación de Roberts es correcta; cf. también T. C. Skeat, NTS, 43 (1997), 1-34.

103. Esto no encaja bien en la parábola, como si fuera un añadido de Mateo. Cf. también Mt 21,43.45: el reino quitado a las autoridades judías (sacerdotes y fariseos) y entregado a un pueblo que dará frutos; 23,38: la casa de Dios (el Templo) quedará abandonada y desolada; 27,25: todos aceptan la responsabilidad por la sangre de Jesús, que ha de caer «sobre nosotros y nuestros hijos», lo que implica el cómputo de una generación que vivió después de la época de Jesús.

VI. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) La lectura mejor atestiguada para 1,16 es «Jacob era el padre de José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo». Existen lecturas variantes de 1,16 (BBM 61-64), unas pensadas para no llamar a José el «esposo de María», y otras que conservan el esquema usual X engendró a Y, pero llamando virgen a María. Es muy inverosímil que las lecturas variantes representen diferentes ideas respecto a la concepción de Jesús por María; más bien son torpes intentos de los copistas por clarificar la gramática de la lectura mejor atestiguada.

2) Hay algunas versiones modernas (p. ej. la King James Version) que en Mt 6,13 añaden una doxología, o «adscripción», para concluir el Padre nuestro («Porque tuyo es el Reino, el poder y la gloria por siempre, amén») tomada de manuscritos griegos (inferiores) que fueron la base de esas versiones. Esta doxología está ausente de la Vulgata de san Jerónimo, sobre la que se basan las versiones católicas. Este hecho produjo un problema ecuménico, pues entre cristianos, por ejemplo, de lengua inglesa había dos maneras de acabar el Padre nuestro. Hoy la gran mayoría de los críticos textuales reconocen que esa doxología no fue escrita por el evangelista Mateo, sino que es una antigua expansión para uso litúrgico basada en 1Cro 29,11. (Algunas formas de esta doxología concluyen con una referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.) El testimonio más antiguo de esta fórmula aparece en la *Didaché* 8,2: «Porque tuyo es el poder y la gloria para siempre», después del Padre nuestro, pero también en otras dos ocasiones más (9,4; 10,5) en un contexto eucarístico. El problema ecuménico ha sido resuelto ya, pues en la misa católica, tras el Padre nuestro y una breve invocación, se ha incorporado la siguiente fórmula: «Pues tuyos son el reino, el poder y la gloria ahora y por siempre».

3) Los intereses más importantes de Mateo, en especial cuando se lo compara con Marcos, se catalogan a menudo en tres epígrafes: cristología, eclesiología y escatología. Permítaseme mencionar algunos aspectos de cada uno de estos capítulos como una invitación a los lectores para que profundicen más por su cuenta en estos temas. *Cristológicamente:* la revelación divina de Jesús como el mesías, el Hijo del Dios viviente, aparece en la mitad del evangelio (Mt 16,16), pero los motivos de «Hijo de Dios» e «Hijo del hombre» son relevantes en toda la obra; el tema de Enmanuel aparece al principio y al final. Jesús es comparado implícitamente con Moisés en los relatos de la infancia y en el Sermón de la montaña, y la relación con David está muy señalada en la genealogía y en los últimos días de la vida de Jesús. El tema de Jesús como la Sabiduría divina aparece también (cf.

11,19.27). El Hijo está situado junto al Padre y al Espíritu Santo al final del evangelio. *Eclesialmente:* no sólo aparecen por todo el escrito reflexiones sobre la vida de la comunidad mateana, sino que encontramos en 16,16-18 el tema de la fundación de la Iglesia, y en el cap. 18 las cualidades de la vida eclesial que deben realzarse. El concepto de reino de los cielos se ha hecho muy complejo[104], y abraza tanto el curso de la historia de la salvación como la consumación escatológica. La Iglesia no es un término equivalente a reino de los cielos, pero tiene un papel preponderante como lugar en el que se confiesa a Jesús como el Señor. En 21,43 el Reino pasa desde las autoridades judías, incrédulas, a un pueblo digno que producirá frutos, la Iglesia. El interés por Pedro entre los Doce en escenas propias sólo de Mateo tiene también una función eclesial, puesto que este apóstol es la roca sobre la que se funda la Iglesia. Los discursos que especifican el tono del discipulado (especialmente en el cap. 18) tienen también su función en la Iglesia. *Escatológicamente*: la aparición de Jesús como marcadora de un cambio decisivo en el tiempo está ya anticipada en los relatos de la infancia, donde su nacimiento aparece señalado por una estrella en los cielos. Este motivo está recogido implícitamente en los eventos que acompañan la muerte de Jesús, propios sólo de Mateo (terremoto, resurrección de los santos, aparición de éstos en Jerusalén), y su resurrección (terremoto, ángel que desciende a abrir la tumba). Algunos de los preceptos más difíciles de la enseñanza ética de Mateo reflejan una moral escatológica (n. 47). El sermón escatológico de los caps. 24-25 es mucho más amplio que su paralelo de Mc 13 y termina con la gran parábola de las ovejas y los corderos en el juicio final. La aparición de Jesús que concluye el evangelio es un eco de la visión de *Daniel* del triunfo final, y la promesa de la perenne presencia de Jesús hasta el final de los tiempos nos conduce ya a la victoria del Hijo del hombre.

4) Mt 1,16.18-25 describe claramente la concepción virginal de Jesús. Aunque el interés de Mateo es teológico (Jesús es verdaderamente el hijo de *Dios*), no hay razones para pensar que el evangelista no creyera en la historicidad de esta concepción. Los estudiosos modernos, sin embargo, están divididos. Por una parte, muchos no creen en ella y aportan argumentos variados (que reproduzco a continuación, con mis propios comentarios o cuestiones entre paréntesis): *a*) Tal milagro es imposible. (¿Cómo se sabe eso?) *b*) Se trata simplemente de un relato fantástico basado en Is 7,14 LXX: «He aquí que una virgen concebirá y dará luz a un hijo», citado por Mateo en 1,23. (El texto

104. Cf. R. K. McIver, JBL, 114 (1995), 643-659.

hebreo de Is 7,14, claramente, y el griego de los LXX, con menor claridad, *no* predicen una concepción virginal [cf. BBM 145-149], y entre los judíos no existía la esperanza de una concepción virginal del mesías.) *c*) Esta idea es la adaptación de leyendas paganas en la que la simiente divina engendra un hijo en una mujer. (Estos casos no son concepciones virginales, sino emparejamientos de la divinidad; no hay nada sexual en los relatos de Mateo y Lucas; es casi cierto que Mt 1-2 tiene su origen en círculos judeocristianos, en los que no es verosímil que se sintiera aprecio por esas leyendas paganas.) *d*) El evangelista Mateo escribe aquí simbólicamente como hacía Filón, el filósofo judío. Éste describe así alegóricamente el nacimiento de los patriarcas: «Rebeca, que es la perseverancia, quedó encinta de Dios». (Filón está describiendo las virtudes, no el nacimiento de seres humanos reales.) *e*) Se trata de un intento cristiano piadoso de disimular que María fue violada y que Jesús era un hijo ilegítimo. (Esta teoría es meramente conjetural, sin ningún texto explícito del NT que la sustente; además, tal ficción debió de crearse extremadamente pronto, pues el nacimiento virginal es común a Mateo y a Lucas.)

Por otra parte, hay investigadores serios que creen en la historicidad literal de la concepción virginal: *a*) Está atestiguada independientemente por Mateo y Lucas, lo que sugiere una tradición anterior a cada uno de estos evangelistas. *b*) En los dos evangelios la concepción virginal parece situada en circunstancias muy inoportunas: María se queda embarazada antes de vivir con José, con el que estaba desposada..., una invención inverosímil por parte de los cristianos, ya que podía conducir al escándalo. *c*) Como hemos indicado, las explicaciones no historicistas son muy débiles. *d*) Existe un apoyo teológico para la concepción virginal: algunos protestantes la aceptan como verdadera basándose en la inerrancia o autoridad bíblica; los católicos, sobre la base de la enseñanza de la Iglesia, y algunos teólogos la relacionan estrechamente con la noción de Jesús como ser divino. Para una discusión más amplia y bibliografía, cf. BBM 517-533.697-712.

5) El Jesús de Mateo aparece descrito a menudo como un maestro de moral, por ejemplo en el Sermón de la montaña. A pesar de tener un contexto del siglo I d.C. muchos cristianos consideran aún normativas su crítica a la ostentación en la limosna, oración y ayuno (6,1-18.16-18). Con todo, se debería reconocer que si Jesús estuviera hablando en ciertos contextos del siglo XX, golpearía probablemente el vicio opuesto. Muy a menudo una sociedad secular se sentiría desconcertada ante cualquier acción piadosa, incluso ante la oración, y no vería sentido en la noción del ayuno como automortificación. Jesús podría decir en tales situaciones: Cuando reces, hazlo públicamente para poner en un aprie-

to a aquellos que nunca lo hacen y no ven sentido en la oración; cuando ayunes, haz que otros vean que sus presupuestos sobre la comodidad pueden ser discutibles. Puede ser fructífero para los lectores ver si hay en Mateo otras normas que puedan ser reescritas de modo que la gente del siglo XX capte lo que *tiene de reto* el reino de Dios. Reescribirlas, sin embargo, no deja de entrañar peligro, pues puede conducir a presentar a Jesús como permitiendo algo que algunos cristianos de hoy desean que permita. El «reto» del Reino que propone exigencias serias a la gente no ha de someterse hoy a una reescritura.

6) Como indicaremos en el Apéndice II, algunos de los dichos de Jesús aparecen tanto en los evangelios canónicos como en el *Evangelio de Tomás*, y existe un debate sobre si los dichos de este último derivan o son independientes de los canónicos (o ambas cosas). Mt 13, con su mezcla de parábolas tomadas de Mc, Q y M, ofrece una buena oportunidad para el estudio comparativo, al que invitamos a los lectores. EvT 9 puede ser comparado con Mt 13,3-8.18-23 (el sembrador y su semilla, tomada de Mc), y EvT 57 con Mt 13,24-30.36-43 (la cizaña entre el trigo y su interpretación, de M). En ambos casos el EvT es más breve y carece de interpretación. ¿Ocurre esto por ser más original, o porque el autor del EvT rechazó la explicación canónica y deseó que las parábolas estuvieran abiertas a la aplicaciones gnósticas? El par de parábolas del grano de mostaza y de la levadura (Mt 13,31-33, de Q) aparecen separadas en EvT 20 y 96 en una forma más breve, pero con un sesgo un tanto diferente: el grano de mostaza produce un follaje inmenso porque cae en un terreno bien arado, y la levadura produce enormes barras de pan. ¿Son gnósticos estos elementos (al igual que en EvT 107: la oveja perdida de la parábola es la más grande del rebaño)? El par de parábolas del tesoro en el campo y la perla preciosa (Mt 13,44-46, de M) aparecen separadas en EvT 109 y 76 en una forma más amplia y con mayor hincapié en el aspecto oculto del tesoro y de la perla. ¿Refleja esto acaso la idea gnóstica de lo divino oculto en el mundo material? El par canónico puede ser una organización secundaria de unas parábolas otrora independientes, pero ¿podemos estar seguros de que el EvT no representa una reorganización ulterior procedente de un uso gnóstico de Mateo?

7) Mt 16,16c-19 («Tú eres Pedro...») es uno de los pasajes más discutidos del NT[105], en especial porque los católicos lo han utilizado para

105. Cf. PNT 83-101; Davies y Allison, *Matthew* 2, 602-652 (ambos con bibliografía). Sobre Pedro en general, cf. Perkins, *Peter*. El hecho de que en la concepción del cristianismo primitivo Jesús fuera el sucesor de Juan Bautista pudo haber facilitado el camino a la idea de que el principal discípulo de Jesús sería su sucesor.

sustentar la función del Papa. El trasfondo semítico de su fraseología, inusualmente fuerte, hace verosímil que no sea una creación de Mateo, sino que el evangelista lo haya tomado de una fuente anterior. Muchos niegan que haya sido pronunciado por Jesús, por ejemplo, basándose en que falta en la escena correspondiente de Mc, presumiblemente más antigua, y en que contiene una referencia a la «iglesia» (con el significado de Iglesia en su amplio sentido), única en la tradición de Jesús. Bultmann, sin embargo, BHST 258, argumenta que Mateo conserva un relato más antiguo de la confesión de Cesarea de Filipo que el de Mc. Una tesis con mayor número de seguidores propone que Mateo añadió a la forma marcana de la confesión de Cesarea un pasaje de una confesión de Pedro sobre Jesús como mesías que originalmente tenía otro contexto. Un contexto postpascual sería apropiado por diversas consideraciones. Es entonces cuando en las imágenes neotestamentarias de Jesús aparecen disposiciones para una futura iglesia, cuando Pablo recibe una revelación divina sobre Jesús como «Hijo de Dios» independiente de la «carne y sangre» (Ga 1,16), y cuando éste en Jn 20,23 concede a los discípulos el poder de perdonar o retener los pecados. En cualquier caso este pasaje petrino puede colocarse al lado de Lc 22,31-32 (Jesús promete que Pedro no desfallecerá a pesar de los intentos de Satán por aniquilarlo, que se convertirá y confirmará a sus hermanos) y Jn 21,15-17 (Jesús dice tres veces a Pedro que apaciente a sus ovejas/corderos) como pruebas de que en evangelios escritos en el último tercio del siglo I, después de la muerte de Pedro, se le recordaba como figura a la cual Jesús había asignado una función especial para apoyo de los otros cristianos. Estos textos neotestamentarios son una manifestación de lo que muchos teólogos llaman la función petrina en la iglesia que avanza (cf. PNT 157-168). Obviamente hay un gran paso entre esta pintura del NT y la opinión, manifestada más tarde en la historia, de que el obispo de Roma es el sucesor de Pedro. Pero este desarrollo pudo verse facilitado por varios factores: Roma era la capital del Imperio y por ello del mundo gentil, a quien iba dirigido cada vez más el ímpetu misionero de los cristianos (Hch 28,25-28); el martirio de Pedro (y Pablo) tuvo lugar en Roma, y la iglesia de la capital, que consideraba a estos apóstoles como sus pilares (1Clem 5), comenzó a manifestar en sus cartas la preocupación por otras iglesias del Imperio (BMAR 164-166).

De acuerdo en su mayor parte con su línea confesional, los cristianos de hoy están divididos sobre si el desarrollo del papado ha de considerarse o no un plan de Dios para la Iglesia. Pero dados los testimonios neotestamentarios sobre el crecimiento de la imagen de Pedro no es fácil para los que rechazan el papado calificar el concepto de un sucesor de Pedro como contradictorio con el NT.

8) La crítica extremadamente hostil de Mateo contra los escribas y fariseos como legalistas puntillosos (especialmente en el cap. 23)[106] no es rara en el panorama de duras críticas de unos grupos judíos contra otros en los siglos I a.C. y d.C.[107], una crítica que a veces bordea la frontera de la difamación. Trágicamente, cuando el cristianismo comenzó a ser considerado como otra religión respecto al judaísmo, la crítica de Mateo se transformó en el vehículo de la opinión de que el cristianismo era equilibrado y honesto mientras que el judaísmo era legalista y superficial. «Farisaico» se convirtió en el sinónimo de la autojustificación hipócrita. Los pasajes de Mateo han continuado siendo determinantes en las relaciones entre cristianos y judíos, puesto que muchas de las opiniones de los rabinos del siglo II d.C. llegadas hasta nosotros no son legalistas y puntillosas, sino sensatas y éticas. El libro de R. T. Herford sobre los fariseos* fue una contribución importante para alertar a los cristianos contra un punto de vista simplista y prejuicioso. Algunos señalan, sin embargo, que en los escritos rabínicos se escucha la voz de los representantes piadosos e intelectuales del amor judío por la Ley, lo que no hubo de ser necesariamente característico del pensar y comportamiento a nivel local (del mismo modo que los Padres de la Iglesia no son característicos del pensar y comportamiento cristianos a nivel local). Sea de ello como fuere, es más importante caer en la cuenta de que Mateo está utilizando a los escribas y fariseos para caracterizar unas actitudes que no deseaba que los cristianos imitasen y que él condenaría con igual acritud entre los creyentes en Jesús que entre sus oponentes judíos. La actitud casuística ante la Ley criticada por Mateo es inevitable en cualquier religión establecida, incluida la Iglesia. Los estudiosos de Mateo pueden transitar provechosamente por el cap. 23 buscando paralelos en el cristianismo y/o en la sociedad para ese comportamiento criticado, a la vez que hacen algunas adaptaciones desde el colorido local del siglo I hasta nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE MATEO

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: Albright, W. F.-C. S. Mann, AB, 1971; Betz, H. D., *Hermeneia*, 1995; sobre Mt 5-7; Boring, M. E., NInterpB, 1994; Davies, M., RNBC, 1993; **Davies, W. D.-D. C. Allison** (3 vols.): ICC, 1988, 1991, 1998; France, R. I., TNTC, 1985; Hagner, D. A. (2 vols.): WBC, 1993,

106. Sobre «hipócrita», cf. Cap. 5, n. 19.
107. Cf. L. T. Johnson, JBL, 108 (1989), 419-441.
* *The Pharisees*, Jewish Theological Seminary, New York, 1924.

1995; Hare, D. R. A., IBC, 1993; Harrington, D. J., SP, 1991; Hill, D., NCBC, 1972; Kingsbury, J. D., ProcC, 1977; Luz, U., NTT, 1995; Meier, J. P., ABD 4, 622-641; Mounce, R. H., NIBC, 1991; Overman, J. A., NTIC, 1996; Riches, J., NTG, 1996; Smith, R. H., AugC, 1988.

BIBLIOGRAFIAS: Davies-Allison, *Matthew:* excelente bibliografía para cada sección de Mt; Wagner, C , EBNT, 1983; Mills, W. E., BBR, 1993; Neirynck, F. *et al.*, *The Gospel of Matthew 1950-1992* (BETL 126), Peeters, Leuven, 1996.

HISTORIA DE LA INVESTIGACION: Harrington, D. J., *Heythrop Journal*, 16 (1975), 375-388; Bauer, D. R., en *Summary of the Proceedings of the American Theological Library Association*, 42 (1988), 119-145; Anderson, J. C., CRBS, 3 (1995), 169-218; Stanton, C. N., *The Interpretation of Matthew*, Clark, Edinburgh, [2]1995 (abreviado TIMT), 1-26; Senior, D. P., *What Are They Saying about Matthew?*, Paulist, New York, [2]1996.

(Véase también la *Bibliografía* del Cap. 6 sobre el problema sinóptico y la investigación sobre Q.)

Aguirre, R., *Exégesis de Mateo 27, 51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo,* Institución San Jerónimo, Vitoria-Valencia, 1980.
Anderson, J. C., *Matthew's Narrative Web* (JSNTSup 91), Academic, Sheffield, 1994. Crítica narrativa y retórica.
Bacon, B. W., *Studies in Matthew,* Constable, London, 1930.
Balch, D. L. (ed.), *Social History of the Matthean Community,* A/F, Minneapolis, 1991. Colección de artículos que ilustran un método crítico interdisciplinar.
Bauer, D. R.-M. A. Powell, *Treasures New and Old,* Scholars, Atlanta, 1996. Artículos importantes.
Blomberg, C. L., *Matthew,* Broadman, Nashville, 1992.
Bonnard, P., *El evangelio según san Mateo,* Cristiandad, Madrid, 1976.
Bornkamm, C. *et al.*, *Tradition and Interpretation in Matthew,* Westminster, Philadelphia, 1963. Historia de la redacción.
Byrskog, S., *Jesus the Only Teacher* (CBNTS 24), Almqvist & Wiksell, 1994, Stockholm. Autoridad de Jesús para enseñar y transmisión en Israel.
Carter, W., *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist,* Hendrickson, Peabody, MA, 1995.
Deutsch, C., *Lady Wisdom: Jesus and the Sages,* Trinity, Valley Forge, PA, 1991.
Ellis, P. F., *Matthew, His Mind and His Message,* Liturgical, Collegeville, 1974. Uso excesivo del quiasmo.
Goma, I., *El evangelio según san Mateo,* 2 vols., Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona, 1980.
Goulder, M. D., *Midrash and Lection in Matthew,* SPCK, London, 1974.
Gundry, R. H., *Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids, [2]1994.
Heras Oliver, G., *Jesús según san Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio,* EUNSA, Pamplona, 2001.
Howell, D. B., *Matthew's Inclusive Story* (JSNTSup 42), Academic, Sheffield, 1990. Crítica retórica y narrativa.

Kilpatrick, C. D., *The Origins of the Gospel according to Matthew*, Clarendon, Oxford, 1946.
Kingsbury, J. D., *Matthew, Structure, Christology, Kingdom,* Fortress, Philadelphia, 1975.
Kingsbury, J. D., *Matthew as Story*, Fortress, Philadelphia, ²1988. Crítica narrativa.
Kingsbury, J. D., «The Rhetoric of Comprehension in the Gospel of Matthew», en NTS, 41 (1995), 358-377.
Luz, U., *Matthew 1-7,* A/F, Minneapolis, 1989 (*El evangelio según san Mateo* I *(Mt 1-7),* Sígueme, Salamanca, 1993; *El evangelio según san Mateo* II *(Mt 8-17),* Sígueme, Salamanca, 2001).
Matthew in History, A/F, Minneapolis, 1994.
Malina, B. J.-J. H. Neyrey, *Calling Jesus Names, the Social Value of Labels in Matthew,* Polebridge, Sonoma, CA, 1988.
Mateos, J.-F. Camacho, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada,* Cristiandad, Madrid, 1981.
Meier, J. P., *Law and History in Matthew's Gospel* (AnBib 71), PIB, Roma, 1976.
Meier, J. P., *The Vision of Matthew,* Paulist, New York, 1979. Buena introducción.
Meier, J. P., *Matthew,* Glazier, Wilmington, 1980.
Menninger, R. E., *Israel and the Church in the Gospel of Matthew,* Lang, New York, 1994.
Overman, J. A , *Matthew's Gospel and Formative Judaism,* A/F, Minneapolis, 1990.
Patte, D , *The Gospel according to Matthew,* Fortress, Philadelphia, *1986* Estructuralismo.
Pikaza, X., *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46),* Sígueme, Salamanca, 1984.
Powell, J. F., *The Evolution of the Gospel,* Yale, New Haven, 1994. Comentario. Muy particular.
Powell, M. A., *God with us: A Pastoral Theology of Matthew's Gospel,* A/F, Minneapolis, 1995.
Przybylski, B., *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (SNTSMS 41), Cambridge University, 1980.
Quesnel, M., *Jesucristo según san Mateo,* Verbo Divino, Estella, 1993.
Saldarini, A. J., *Matthew's Christian-Jewish Community,* University of Chicago, 1994.
Schweizer, F., *The Good News according to Matthew,* Knox, Atlanta, 1975.
Stanton, G. N., *A Gospel for a New People, Studies in Matthew,* Clark, Edinburgh, 1992. Buena introducción.
Stock, A., *The Method and Message of Matthew,* Liturgical, Collegeville, 1994.
Rigaux, B., *Para una historia de Jesús. El testimonio del evangelio de Mateo,* vol. II, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969.
Schmid, J., *El evangelio según san Mateo,* Herder, Barcelona, 1968.
Segundo, J. L., *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana,* Sal Terrae, Santander, 1994.
Wainwright, F. M., *Toward a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew* (BZNW 60), de Gruyter, Berlin, 1991.

Capítulo 9

EVANGELIO SEGÚN LUCAS

Este evangelio es el más largo de los cuatro. Sin embargo, es sólo la mitad de la gran obra lucana, puesto que originalmente estaba unido a los Hechos como la primera parte de una obra en dos volúmenes, cuya amplitud es mayor que un cuarto de todo el NT..., una narración magnífica que conjunta la historia de Jesús con la de la Iglesia de los primeros momentos[1]. Lucas se aparta de Marcos más que Mateo, y puede decirse que teológicamente está a mitad de camino entre Marcos/Mateo y Juan. Ciertamente, aunque todos los evangelistas son teólogos, el número de obras sobre la teología de Lucas es sorprendente. En mi tratamiento de cada uno de los evangelios he utilizado el repaso a la narración en el *Análisis general* como ocasión para señalar las características y los esquemas mentales del evangelista. Ahora, más que dedicar una sección especial a la teología lucana, introduciré en el *Análisis*

1. La inmensa mayoría de los estudiosos sostienen la unidad de los dos volúmenes fundándose en la continuidad de estilo, pensamiento y plan. Talbert, *Literary Patterns*, muestra cómo esas relaciones van más allá de lo que salta a la vista. Cuestionan esta posición, sin embargo, M. C. Parsons y R. I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, A/F, Minneapolis, 1993. Los dos autores invocan la separación de Lucas y Hechos ya en el siglo II y en las listas canónicas primitivas, y acentúan su pertenencia a dos géneros literarios diferentes (biografía, historiografía). A pesar de ello, el uso del «nosotros» en el prólogo del evangelio para incluir al autor anticipa un uso similar del «nosotros» en Hechos (n. 84), semejanza que nos hace dudar de que el autor pensara que estaba escribiendo dos libros de géneros diferentes. Ya en la antigüedad se sugirió que se había perdido un tercer libro lucano que trataría de la vida de Pablo después de su prisión en Roma en el 61-63. Ahora bien, los argumentos que sustentan esta tesis son débiles, por ejemplo la propuesta de que Hch 1,1 habla del evangelio como del «libro primero» (de tres) en vez de, más correctamente, del «libro anterior» (de dos).

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA: 85 (más/menos una década).

AUTOR SEGÚN LA ATRIBUCIÓN TRADICIONAL (SIGLO II): Lucas, médico, colaborador y compañero de viaje de Pablo. Con menor apoyo: un sirio de Antioquía.

AUTOR DETECTABLE POR EL CONTENIDO: Un grecoparlante educado y escritor de buena factura que conocía las escrituras judías en su versión griega y que no había sido testigo visual de la vida pública de Jesús. Utilizó a Marcos y la colección de dichos del Señor (Q), así como otras tradiciones, orales y escritas que le fueron accesibles. Probablemente no educado como judío, sino quizás un converso al judaísmo antes de hacerse cristiano. No palestino.

POSIBLE LOCALIDAD: Iglesias afectadas directa o indirectamente (por medio de otras) por la misión paulina. Propuestas serias lo sitúan en zonas de Grecia o de Siria.

UNIDAD E INTEGRIDAD: Algunos manuscritos griegos occidentales no tienen pasajes significativos que se hallan en otros testigos (las denominadas «No interpolaciones occidentales»: cf. *Cuestiones, infra*).

DIVISIÓN:*

1,1-4 **Prólogo**

1,5-2,52 **Introducción: Infancia y niñez de Jesús**
1. Anunciaciones de la concepción de Juan Bautista y de Jesús (1,5-45; 1,56)
2. El *Magnificat* y otros himnos (1,46-55)
3. Relatos sobre el nacimiento, circuncisión y nombres de Juan Bautista y de Jesús (1,57-2,40)
4. El niño Jesús en el Templo (2,41-52)

3,1-4,13 **Preparación para el ministerio público**
Predicación de Juan Bautista, bautismo de Jesús, su genealogía, las tentaciones

4,14-9,50 **Ministerio en Galilea**
1. Rechazo en Nazaret; actividad en Cafarnaún y en el entorno del Mar de Galilea (4,14-5,16)
2. Reacciones ante Jesús: controversias con los fariseos; elección de los Doce y discurso a la multitud en el llano (5,17-6,49)
3. Milagros y palabras que ilustran el poder de Jesús y ayudan a revelar su identidad; envío de los Doce (7,1-9,6)
4. Cuestiones sobre la identidad de Jesús: Herodes, comida de los 5.000, confesión de Pedro, primera y segunda predicción de la pasión, la transfiguración (9,7-50)

* Aunque se podría dividir el cuerpo principal del evangelio lucano geográficamente: Galilea y el camino a Jerusalén, las ulteriores subdivisiones son difíciles e inevitablemente arbitrarias, puesto que un episodio se solapa con el siguiente. La facilidad de tratamiento ha desempeñado un papel importante en las subdivisiones que hemos presentado más arriba.

9,51-19,27 Viaje a Jerusalén
1 De la primera a la segunda mención de Jerusalén (9,51-13,21)
2 De la segunda a la tercera mención de Jerusalén (13,22-17,10)
3 Largo viaje hasta llegar a Jerusalén (17,11-19,27)

19,28-21,38 Ministerio en Jerusalén
1 Entrada en Jerusalén y actividad en la zona del Templo (19,28-21,4)
2 Discurso escatológico (21,5-38)

22,1-23,56 Última Cena, pasión, muerte y sepultura
1. Conspiración contra Jesús, Última Cena (22,1-38)
2 Oración y prendimiento en el Monte de los Olivos, juicios judío y romano (22,39-23,25)
3 Camino del Calvario, crucifixión, sepultura (23,26-56)

24,1-53 Apariciones del Resucitado en la zona de Jerusalén
1 La tumba vacía (24,1-12)
2 Aparicion en el camino de Emaús (24,13-35)
3 Aparición en Jerusalén y ascensión a los cielos (24,36-53)

observaciones sobre ella, pues quizá más que en ningún otro evangelio la historia pertenece intrínsecamente a la teología. Y parte de esta teología es el modo como la historia de Jesús prepara lo que ocurre en los Hechos, especialmente a Pedro, Esteban y Pablo. Daremos la conveniente relevancia a esta preparación en el *Análisis*. Posteriormente, las otras secciones estarán dedicadas a las siguientes cuestiones especiales: *Fuentes y rasgos de la composición, Autoría, Posible localidad o comunidad destinataria, Intención de la obra, Fecha de composición, Cuestiones. y problemas para ulterior reflexión* y *Bibliografía*[2].

I. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

De los cuatro evangelistas, sólo Lucas y Juan escriben unos cuantos versículos explicando reflexivamente lo que piensan que es su propósito: Juan al final (20,30-31) y Lucas al principio.

2. A lo largo de este capítulo daré preferencia a libros y artículos escritos después de 1980, los que deseen más información o noticias sobre la investigación en el período anterior sólo tienen que consultar los excelentes apartados bibliográficos de Fitzmyer, *Luke*, por ejemplo, 1, 259-270 sobre la teología lucana.

Prólogo (1,1-4)

Se trata de una larga frase en un estilo más formal que el del resto del evangelio[3] compuesta para guía del lector. Los comentaristas han señalado los paralelos clásicos en los prefacios de los historiadores griegos (Heródoto, Tucídides) y en los tratados o manuales médicos y científicos del helenismo[4]. Ha habido antes muchos autores de evangelios, pero Lucas quiere también escribir el suyo. La fuente para toda su obra es la generación precedente, «los testigos oculares y los ministros de la palabra originarios». Algunos, en especial los que sostienen que entre tales testigos históricos está María para el relato de la infancia, interpretan que Lucas se refiere a dos grupos: los testigos oculares y los ministros de la palabra. La mayoría, sin embargo, opina que se trata de dos denominaciones para un solo grupo: los que fueron testigos oculares del ministerio de Jesús y luego ministros de la palabra, es decir, los discípulos/apóstoles. Hay algunos con un interés historicista que entienden la frase «Después de informarme exactamente de todo... me ha parecido... escribirte ordenadamente» en el v. 3 como que el evangelista fue un seguidor de los apóstoles, quienes habían compuesto una historia literal. Mas, probablemente, el autor no quiere dar a entender otra cosa sino que escribió con cuidado y reordenó todo lógicamente. El evangelista formula su intención teológica al «excelente Teófilo»[5], a saber, ofrecerle seguridad respecto a la doctrina cristiana que ha recibido. La «seguridad» se refiere al valor salvífico de lo que se narra, y no primariamente a su historicidad o información objetiva, incluso aunque esta información tenga sus raíces en tradiciones procedentes de testigos oculares y ministros de la palabra originarios. Lucas-Hechos es una narración (1,1: *diégesis*) escrita por un creyente para animar a la fe.

Lucas escenifica su teología por medio de la historia y la geografía. Tras los pasos de H. Conzelmann, *Theology*, los comentaristas han tra-

3. Los vv. 1-2 son una oración subordinada, mientras que 3-4 forman la oración principal. Cada una de ellas tiene tres segmentos paralelos. El prólogo es parcialmente comparable a Lc 3,1-2; 9,51 y Hch 1,1-2, que sirven de prefacios secundarios.

4. Cf. el notable estudio del prólogo de H. J. Cadbury, en Foakes-Jackson, *Beginnings* 2, 489-510; también V. K. Robbins, PRS, 6 (1979), 94-108; R. J. Dillon, CBQ, 43 (1981), 205-227; T. Callan, NTS, 31 (1985), 576-581; L. Alexander, NT, 28 (1986), 48-74, y *The Preface to Luke's Gospel* (SNTSMS 78), University Press, Cambridge, 1993.

5. Aunque algunos se han preguntado si este nombre («amigo de Dios») es puramente simbólico y representa a todo cristiano, las probabilidades favorecen que sea un personaje real e influyente (de quien, por otra parte, nada sabemos) que creía en Jesús o que se sintió atraído por la predicación sobre él. Lucas pudo en parte haber escogido a Teófilo como destinatario porque su nombre podía aplicarse también a cualquier otro lector.

zado en el tercer evangelio, con diversas variantes, tres épocas o estadios de la historia de la salvación[6]. Una propuesta aceptable propone el siguiente análisis: *Israel* (= la historia contada en la Ley y los Profetas, o el AT; cf. Lc 16,16[7]); *Jesús* (= la historia contada en el evangelio, que comienza en Lc 3,1); *la Iglesia* (= la historia contada en los Hechos, que comienza en 2,1 y que continúa hasta el fin del mundo, hasta la venida del Hijo del hombre). Jesús es la pieza central que une a Israel con la Iglesia, y su época es el tiempo que media entre el bautismo y la ascensión (Hch 1,22). Hay dos puentes construidos por el evangelista que forman la transición entre el AT y Jesús, y entre éste y la Iglesia. En Lc 1-2 los personajes que representan a Israel (Zacarías, Isabel, los pastores, Simeón, Ana) atraviesan el puente para encontrarse con personajes del evangelio (María y Jesús); en Hch 1 el Jesús del evangelio atraviesa el puente para instruir a los Doce y prepararlos para la venida del Espíritu, que establecerá la Iglesia por medio de su predicación y milagros. Así pues, hay una continuidad entre el comienzo del plan de Dios y su final. Con este plan en la mente, vayamos al primer puente.

Introducción: Infancia y niñez de Jesús (1,5-2,52)

Son discernibles siete episodios: dos anunciaciones de la concepción de Juan Bautista y de Jesús, la visita de María a Isabel, dos narraciones de los nacimientos respectivos, la presentación de Jesús en el Templo, y el niño Jesús en el mismo Templo a la edad de doce años. Existen pequeñas diferencias entre los estudiosos sobre la disposición y subordinación de estos episodios[8], pero se acepta generalmente que existe

6 Particularmente discutible es la afirmación de Conzelmann de que, según Lucas, Dios ofrecía la salvación en el pasado y que la ofrecerá también en el futuro, pero que ahora, en el tiempo de la Iglesia, no la ofrece. (Algunos han refinado esta idea sugiriendo que ahora existe la salvación individual tras la muerte) Flender, *St Luke*, argumenta que hasta cierto punto la venida del Espíritu Santo en los Hechos reemplaza la parusía, porque con la ascensión de Jesús se ha conseguido la victoria en los cielos. Una solución atractiva es que Lucas piensa la salvación como existencialmente aplicable a aquellos que creen en Jesús y han llegado a ser parte de la Iglesia, la cual, sin embargo, tiene aún la tarea de renovar el mundo (Powell, *What*, 79).

7. Conzelmann afirma que el período de Israel termina en Lc 4,13, y el de Jesús, «libre de Satán», concluye en Lc 22,3. Pero esta división olvida totalmente el relato de la infancia, asigna a Juan Bautista a Israel y no hace justicia al claro comienzo de los Hechos.

8. Cf BBM 248-253.623-625. Este volumen ofrece una bibliografía exhaustiva hasta 1992 que no voy a repetir aquí. Desde esa fecha es especialmente digno de mención M. Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative . Luke 1-2* (JSNTSup 88), JSOT, Sheffield, 1993, que es un estudio crítico literario.

un cuidadoso paralelismo entre los seis primeros. La tabla 3 (pp. 318-319) es virtualmente un comentario de la propuesta aceptada por la mayoría: Lucas se propuso componer dos dípticos. La tradición evangélica general sobre Juan Bautista, a saber, que apareció en escena antes que Jesús, ha sido aplicada por Lucas a la concepción y nacimiento de ambos, que presenta a Jesús y a Juan como parientes. Pero no cabe duda de que Jesús es el mayor.

1. *Anunciación de las concepciones de Juan Bautista y de Jesús (1,5-45.46)*

Vimos que Mateo había comenzado su relato de la infancia de Jesús con un eco del libro del *Génesis*: Abrahán engendra a Isaac. Lucas utiliza el mismo libro bíblico, pero no empleando los nombres de Abrahán y Sara, sino rememorándolos en el retrato de Zacarías e Isabel[9], una técnica similar a la de una fotografía que ha sufrido una doble exposición, de modo que un conjunto de figuras se ve a través de otras. El ángel Gabriel, encargado de la anunciación, es nombrado en el AT sólo en el libro de Daniel, situado al final del canon judío de las Escrituras (es decir, entre los «Escritos»; por ello, Lucas a su modo cubre todo el ámbito de las Escrituras). En Daniel, como en Lucas, el ángel Gabriel se aparece en el momento de la plegaria litúrgica, y el que tiene la visión es castigado con la mudez (Dn 9,21; 10,8-12.15). Más importante es que Gabriel interprete las setenta semanas de años: se trata de una descripción panorámica del plan final de Dios en cuya última parte «se instaurará la justicia eterna, quedarán ratificadas la visión y la profecía y se ungirá al Santo de los santos» (Dn 9,24). Este período está comenzando ahora con la concepción de Juan Bautista[10], que desempeñará la función de Elías (Lc 1,17), el que, según el último libro profético (Mal 3,23-24 [o 4,5-6]), será enviado antes de la venida del día del Señor.

Si la anunciación de la concepción de Juan Bautista evoca lo que ha ocurrido antes en Israel, la anunciación del nacimiento de Jesús representa en un mayor grado la novedad que Dios comienza a realizar. El

9. Estas dos son las únicas parejas bíblicas que llegan a ser padres aunque los varones son avanzados en años y las mujeres igualmente ancianas y estériles. Zacarías responde al ángel: «¿Cómo sabré eso?» (cf. Gn 15,8), y finalmente Isabel se alegra (cf. Gn 21,6-7).

10. Probablemente Lucas entendió el «ungido» de Daniel como una referencia al ungido por antonomasia, es decir, el Cristo. Juan Bautista pertenece de un modo anticipado a la época de Jesús, y lo que Gabriel predice de Juan Bautista es un eco de lo que dirán de él durante el ministerio público de Jesús (compárese 1,15 con 7,27.28.33).

ángel Gabriel viene ahora no a unos padres ancianos sin esperanza alguna de tener un hijo, sino a una virgen totalmente sorprendida por la idea de concebir. Y tal concepción no tendrá lugar por generación humana, sino por obra del Espíritu creativo de Dios que la cubrirá con su sombra[11], el mismo Espíritu que creó el mundo (Gn 1,2; Sal 104,30). El niño que nacerá es objeto de dos proclamaciones angélicas. La primera: se cumplirán las expectativas de Israel, pues ese niño será el mesías davídico. Gabriel lo proclama en 1,32-33 haciéndose eco de la promesa profética a David, fundamento de tales esperanzas (2S 7,9.13-16). Segundo: el niño sobrepasará esas expectativas, puesto que será el Hijo único de Dios en poder por el Espíritu Santo. Gabriel lo proclama en 1,35, anticipando el lenguaje cristológico del kerigma (proclamación) cristiano (Rm 1,3-4). La respuesta de María, «Hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38), cuadra bien con el criterio evangélico sobre quién pertenece a la familia de los discípulos (8,21). Así, prolépticamente, el ángel es el heraldo del evangelio de la doble identidad de Jesús, hijo de David e hijo de Dios, y María es la primera discípula.

Aunque algunos califican la visita de María a Isabel (1,39-45) de escena aislada que une las *dramatis personae* de las dos anunciaciones, puede considerarse, sin embargo, como el epílogo de la anunciación a María, puesto que ésta cumple de prisa el primer deber del discipulado: compartir la buena nueva con otros. Dentro del vientre de su madre Juan Bautista comienza su tarea de alertar al pueblo de la venida del mesías (cf. 3,15-16), y la reacción de Isabel al bendecir a María como la madre cuyo vientre dará a luz el mesías y como la que ha creído en la palabra del Señor anticipa las prioridades de Jesús en 11,27-28.

2. *El* Magnificat *(1,46-55) y otros himnos*

En la tabla de los dípticos me refiero al «primer estadio de la composición lucana», dando así entrada a la opinión común de que en un segundo estadio (no necesariamente posterior en el tiempo) Lucas añadió a su esquema básico ciertos himnos tomados de una colección de cantos poéticos en griego: el *Magnificat*, el *Benedictus* (1,67-78), el *Gloria in excelsis* (2,13-14) y el *Nunc dimittis* (2,28-32)[12]. Todos estos

11 Sobre que Lucas estaba pensando aquí en una concepción virginal, cf BBM 298-309 517-533.635-639 697-712 También, *supra*, p 305

12 Hay más acuerdo entre los estudiosos sobre los dos primeros que sobre los dos últimos, pues algunos piensan que éstos son composiciones lucanas El que estos himnos sean una traducción de originales hebreos o arameos es una tesis minoritaria, propuesta a menudo por investigadores con el deseo historicista de atribuir la composición de éstos a los personajes presentados en el evangelio como sus autores Cf BBM 346-366 643 655.

Tabla 3: ESTRUCTURA DE LOS RELATOS DE LA INFANCIA LUCANOS

Díptico de la anunciación
(Primer estadio de la composición lucana)

1,5-25 Anunciación del nacimiento de Juan Bautista	1,26-45.56 Anunciación del nacimiento de Jesús
Introducción de las *dramatis personae:* Zacarías e Isabel, de familia sacerdotal, anciana, estéril (5-7).	*Introducción*: El ángel Gabriel es enviado a María, una virgen desposada con José de la casa de David (26-38).
Anunciación de la concepción de Juan Bautista manifestada por un ángel del Señor (Gabriel) a Zacarías en el Templo (8,23).	*Anunciación* de la concepción de Jesús manifestada por Gabriel a María en Nazaret.
Escenario (8-10): las funciones sacerdotales: turno de Zacarías para ofrecer el incienso.	
Núcleo (11-20):	
1. El ángel del Señor se aparece a Zacarías.	1. Gabriel viene a María
2. Zacarías queda desconcertado.	2. María queda desconcertada.
3. Mensaje:	3. Mensaje:
a) Zacarías	*a*) Ave... María
	b) Bendita tú...
c) No temas	*c*) No temas
	d) Concebirás
e) Isabel te dará un hijo	*e*) Darás a luz un hijo
f) Le pondrás por nombre Juan	*f*) Le pondrás por nombre Jesús
g) Será grande ante el Señor, etc (15-17).	*g*) Será grande, etc. (32-33)
4. ¿De qué modo sabré esto? Respuesta del ángel (19).	4. ¿Cómo será eso? Respuesta del ángel (35).
5. El signo: He aquí que estarás mudo.	5. El signo: He aquí que tu parienta ha concebido.
	María expresa su aceptación y el ángel se retira.
Conclusión (21-23): Zacarías sale del Templo sin poder hablar. Vuelve a casa.	
Epílogo: Isabel concibe: reflexiona en su retiro y alaba al Señor (24-25).	*Epílogo*: María viaja a casa de Zacarías y saluda a Isabel, quien queda llena del Espíritu Santo y proclama las alabanzas de la madre del Señor. María vuelve a casa (39-45.56).

Tabla 3. Continuación

Díptico del nacimiento **(Primer estadio de la composición lucana)**	
1,57-66.80 Nacimiento/Imposición del nombre/ grandeza de Juan Bautista	2,1-12.15-27.34-40 Nacimiento/Imposición del nombre/ grandeza de Jesús
Noticia del nacimiento: alegría de los vecinos (57-58).	*Escena del nacimiento* (1-20): Escenario (1-7): censo que afecta a los dos progenitores; nacimiento en Belén.
Escena de la circuncisión/Imposición del nombre (59-66): Los dos progenitores y los milagros a propósito de la imposición del nombre, lo que indica la futura grandeza del niño.	Anunciación (8-12): 1. El ángel del Señor se aparece a los pastores de las cercanías. 2. Los pastores llenos de temor. 3. Mensaje: *c*) No temáis, gran alegría *e*) Hoy ha nacido en la ciudad de David *f*) un salvador, que es el Mesías y Señor 5. Signo: un infante envuelto en pañales y reclinado en un pesebre.
	Reacciones (15-20): Los pastores van a Belén; ven el signo; dan a conocer lo sucedido;
Todos quedan atónitos: Zacarías habla alabando a Dios. Todos los vecinos llenos de temor. Todos los que lo oyen guardan estas cosas en sus corazones.	Los oyentes quedan atónitos; María guarda estas cosas en su corazón. Los pastores vuelven glorificando y alabando a Dios.
	Noticia sobre la circuncisión/imposición del nombre (21)
	Escena de la presentación en el Templo (22-27.34-38): Escenario (22-24): purificación de los padres; consagración del recién nacido, según la Ley. Saludo de Simeón (25-27.34-35): movido por el Espíritu Santo, Simeón bendice a los padres y profetiza el futuro del niño. Saludo de Ana (36-38).
Conclusión (80): Tema típico del crecimiento del niño; su estancia en el desierto.	*Conclusión* (39-40): Vuelta a Galilea y Nazaret. Tema del crecimiento del niño.

himnos pueden eliminarse fácilmente de su contexto actual y, en verdad, excepto algún verso o frase ocasional que ha podido ser insertada (p. ej. 1,48.76), sus referencias no afectan a la acción descrita por el contexto. Estos cánticos reflejan el estilo de la hímnica judía contemporánea, tal como se ve en 1M (conservado en griego) y en los salmos de acción de gracias de Qumrán (los *Hodayot*, en hebreo). En efecto, cada versículo es un eco del AT, de modo que el conjunto es un mosaico de temas escriturarios reutilizados en una nueva expresión de alabanza. Así, estos himnos complementan el motivo de promesa/cumplimiento de los relatos de la infancia[13]. (Aparte de esto, el Magnificat está moldeado sobre el himno de Ana, la madre de Samuel, en 1S 2,1-10.) La cristología es indirecta y proclama que Dios ha hecho algo decisivo, pero sin concretar nada respecto a la vida futura de Jesús[14], por lo que se ha sugerido que tales himnos pudieron tener como autores a cristianos de los primerísimos momentos. En cierto sentido Lucas permanece fiel al origen de estos cánticos poniéndolos en los labios de los primeros que reciben noticias de Jesús. El Magnificat pronunciado por María, la primera discípula, es especialmente significativo porque, tras haber oído que su hijo habrá de ser Hijo de David e Hijo de Dios, convierte este mensaje en buenas nuevas para los humildes y hambrientos y en amenazas para los ricos y poderosos. Su hijo, luego en el evangelio, hará lo mismo. La voz celestial dice: «Tú eres mi Hijo muy amado» (Lc 3,22), y Jesús la convierte en bienaventuranzas para los pobres, hambrientos y tristes, y en amenazas para los ricos, satisfechos y llenos de gozo (6,20-26). Por ello, el Magnificat ha tenido mucha importancia en la teología de la liberación (BBM 650-652).

3. *Narraciones sobre el nacimiento, circuncisión, e imposición del nombre a Juan Bautista y a Jesús (1,57-2,40)*

En este díptico las semejanzas entre las dos partes no son tan estrechas como en el de la anunciación, porque la mayor dignidad de Jesús concita una atención más amplia. Los sucesos que rodean a Juan Bautista son un eco de la escena de la anunciación: inesperadamente, Isabel

13. Cf. S. Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives* (JSNTSup 9), JSOT, Sheffield, 1985.

14. Compárense con los himnos cristológicos más desarrollados de Flp 2,6-11; Col 1,15-20 y Jn 1,1-18. Unos pocos investigadores sostienen que el *Magnificat* y el *Benedictus* son composiciones judías, no cristianas; pero sus formas en pasado (aoristo) sugieren que fueron compuestos por gentes que pensaban que la acción decisiva de Dios había tenido ya lugar, mientras que los himnos judíos de este período miran más bien a la futura intervención de Dios.

impone el nombre de Juan a su hijo, y Zacarías recobra el habla. El Benedictus exalta el cumplimiento de todo lo prometido a Israel. La descripción de Juan Bautista creciendo y fortaleciéndose en espíritu es un eco del crecimiento de Sansón (Jc 13,24-25) y del de Samuel (1S 2,21).

Un decreto de César Augusto que ordena un censo universal proporciona el escenario para el nacimiento de Jesús: el primer empadronamiento cuando Quirinio era gobernador de Siria. Esta descripción está llena de problemas históricos: nunca hubo un censo para todo el Imperio en tiempos de Augusto (sí un cierto número de censos locales), y el empadronamiento de Judea (no de Galilea) bajo Quirinio, el gobernador de Siria, tuvo lugar en el año 6-7 d.C., probablemente al menos diez años después del nacimiento de Jesús. La mejor explicación para ello es la siguiente: aunque Lucas desea situar su drama cristiano en el contexto de sucesos bien conocidos en la Antigüedad, lo hace inexactamente[15]. Pero teológicamente, al relacionar el nacimiento de Jesús con un decreto de Augusto, Lucas está introduciendo un plan divino que llegará a su culminación cuando Pablo proclame el evangelio en Roma (Hch 28). Los sucesos que va a describir Lucas tuvieron lugar de hecho en una pequeña ciudad de Palestina; pero, al llamar a Belén ciudad de David y al contextualizarlos en un censo romano, Lucas expresa simbólicamente la importancia de esos eventos para la herencia real de Israel y, en último término, para el Imperio todo. El anuncio del ángel, «Hoy os ha nacido un salvador, que es el Mesías y Señor» (2,11), imita el estilo de una proclamación imperial. Augusto aparece en las inscripciones como gran salvador y benefactor, pero Lucas pinta a Jesús como un personaje aún más importante[16]. Es éste un suceso a nivel cósmico, como subraya la multitud angélica al proclamar «gloria a Dios en los cielos y paz en la tierra» (cf. *Cuestiones* 2)[17].

15. Sobre el censo, cf. BBM 412-418.547-556.666-668. Lucas explica las tinieblas escatológicas en la muerte de Jesús como un eclipse de sol, pero en el Oriente Próximo hubo un eclipse el 29 de noviembre, no durante la Pascua del 30 o del 33. En Hch 5,36-37, hacia el 36 d.C., Gamaliel habla de la revuelta de Teudas, que ocurrió hacia el 44-46 d.C., y piensa que después «se levantó Judas en los días del censo», como si este personaje viniera después de Teudas, aunque en realidad vivió unos cuarenta años antes. Los defensores de la inerrancia literal de la Biblia tienen enormes dificultades para aclarar estas inexactitudes.

16. Danker, *Luke*, 28-46, desarrolla extensamente la comparación de Jesús con los personajes aclamados como benefactores en el mundo romano.

17. Hay un debate sobre si las dos líneas del *Gloria in excelsis* son suficientes para considerarlo un himno; pero Lc 19,38 nos proporciona otro versículo de esta composición originalmente más amplia (quizás una antífona: la tierra responde al cielo) en la alabanza proclamada por los discípulos: «Paz en el cielo y gloria en las alturas».

Los pastores que comparten la revelación sobre Jesús y que reaccionan con alabanzas son la contrapartida lucana de los magos de Mateo. Al final tanto los pastores como los magos desaparecen de la escena y no vuelven a reaparecer jamás, de modo que los dos evangelistas evitan contradecir la tradición ampliamente extendida de que el reconocimiento cristológico público de Jesús no se produjo hasta el momento del bautismo. María es el único adulto de los relatos de la infancia que aún vive durante el ministerio público de Jesús. Lc 2,19.51, al mencionar la ponderación de lo sucedido por parte de María, emplea fórmulas tomadas de las descripciones judías de visiones (Gn 37,11; Dn 4,28 LXX) para indicar que la madre no había entendido completamente las implicaciones de lo ocurrido. Esta circunstancia le permite conservar el estatus de discípula, aun después de la revelación a ella otorgada. También María ha de aprender sobre la identidad de su hijo tal como se revelará a través del sufrimiento de su vida pública y de la cruz. Por ello se le dice en 2,35: «Una espada atravesará tu alma».

Como ocurría con la visitación, también es posible clasificar como escena aislada la presentación de Jesús en el Templo (2,22-40). Pero existe un paralelismo entre 1,80 y 2,39-40, y por ello una base para mantener esta escena dentro del esquema del díptico (véase la tabla 3). Debemos notar que hay dos temas importantes que se corresponden entre sí: cómo los padres de Jesús eran fieles a la Ley[18] y cómo Simeón y Ana, representantes de los judíos piadosos que esperan el cumplimiento de las promesas de Dios a Israel, aceptan a Jesús. Esto es parte de la tesis lucana de que ni Jesús ni su proclamación son contrarios al judaísmo, por ejemplo, al principio de los Hechos el autor mostrará cómo son miles los judíos que aceptan rápidamente la predicación apostólica. De todos modos, esa luz destinada a revelación de los gentiles y gloria para Israel está puesta para *caída* y resurgimiento de muchos en Israel (2,32.34).

4. *El niño Jesús en el Templo (2,41-52)*

Desde el punto de vista de las fuentes esta escena parece haber llegado a Lucas independientemente del resto del material sobre la infancia; en 2,48-50 no hay indicación alguna de una revelación previa de la identidad de Jesús como Hijo de Dios o de su extraordinaria concepción. Existía un género literario de historias sobre la infancia de Jesús o sobre su «vida oculta», cuyo mejor testimonio es el *Evangelio de la infan-*

18. 2,22-24.39 (también 2,41). Sobre el punto de vista lucano de que Jesús suplementa una Ley que no ha sido derogada, cf. Fitzmyer, *Luke Theologian*, 176-187.

cia, del Pseudo Tomás, que cuenta los «poderosos hechos de la infancia de nuestro Señor Jesucristo» entre los cinco y los doce años. La razón implícita para la existencia de este género es la respuesta a una cuestión que debió suscitarse: si Jesús durante su vida pública realizó milagros y habló en nombre de Dios, ¿cuándo adquirió tales poderes? ¿En el bautismo? Las historias de la infancia están concebidas para mostrar que tenía esos poderes desde muy pequeño (cf. BINTC 126-129).

Sea cual fuere el origen de esta historia de Jesús a los doce años, al colocarla entre la infancia y los relatos del ministerio público Lucas ha construido una secuencia cristológica muy persuasiva. En la anunciación un ángel proclama que Jesús es Hijo de Dios (1,35); a la edad de doce años Jesús, que habla por primera vez en el evangelio, deja en claro que Dios es su Padre (2,49); a la edad de treinta años, al comienzo del ministerio público de Jesús, la voz misma de Dios proclama desde el cielo: «Tú eres mi Hijo muy amado» (3,22-23). Ahora bien, puesto que históricamente una autorrevelación tal en edad tan temprana podía entrar en conflicto con la ignorancia local posterior en Nazaret sobre su especial identidad (4,16-30), el evangelista nos asegura una vez más que Jesús era obediente a sus padres cuando retornaron a Nazaret (2,51), sin provocar, presumiblemente, ningún otro incidente revelatorio como éste del Templo.

Preparación para el ministerio público: predicación de Juan Bautista, bautismo de Jesús, su genealogía, tentaciones (3,1-4,13)[19]

En el prefacio secundario de 3,1-2, utilizado para señalar el comienzo de la época propia de Jesús y del evangelio, observamos el sentido de la historia que tiene Lucas y su teología de la importancia mundial de lo que narra. El evangelista emplea un sincronismo séxtuple datando esta época (probablemente hacia el 29 d.C.) por medio de los reinados del Emperador, del gobernador y de los sumos sacerdotes. *La predicación de Juan Bautista (3,1-20)*, que inaugura la época de Jesús (Hch 1,22), cumple la predicción de Gabriel a Zacarías en Lc 1,15b-16. Lucas combina material de Marcos, de Q (3,7b-9)[20] y suyo propio

19. En este *Análisis* voy a otorgar mayor espacio al material propio de Lucas (como el relato de la infancia), al tratar los componentes que éste comparte con *Marcos* (triple tradición) y con *Mateo* (material de Q), evitaré repetir la información proporcionada ya en los dos capítulos precedentes. Se pueden ver ya ahora los típicos cambios lucanos de *Marcos* que describimos en la sección sobre las *Fuentes*.

20. El problema de Q aparece aquí claramente palpable. Sesenta o sesenta y cuatro palabras son aquí idénticas a las de Mt 3,7b 10; sin embargo, hay que explicar cómo sin

(3,10-15). El evangelista, por medio de la expresión «la palabra de Dios vino a Juan, hijo de Zacarías» (3,2), asimila la proclamación del Bautista a la de los profetas del AT (Is 38,4; Jr 1,2, etc.). La profecía de Isaías (40,3-5), que se relaciona con Juan Bautista en los cuatro evangelios, aparece ampliada en el texto de Lucas hasta incluir «Y toda carne verá la salvación de Dios» como parte de la preocupación teológica lucana por los gentiles. Los vituperios que Juan Bautista lanza a fariseos y saduceos en Mt 3,7 aparecen en Lc 3,7 dirigidos a las multitudes, un reflejo de la tendencia lucana a eliminar algo del colorido local palestino y a generalizar el mensaje. Es particularmente lucana la predicación de Juan Bautista en 3,10-14 con su amable sensibilidad y su acento en compartir los bienes y en hacer justicia a los pobres. Todo esto es semejante a aquello en lo que hará hincapié el Jesús lucano, una semejanza que explica el tenor de 3,18, donde se dice que Juan Bautista está ya predicando el evangelio. Entre los Sinópticos sólo Lucas (3,15) suscita la cuestión de si Juan Bautista era o no el mesías[21], cuestión utilizada para introducir la predicación del Bautista sobre el que ha de venir. Luego, exhibiendo su amor por el orden (1,3), Lucas anticipa en 3,19-20 la reacción de Herodes ante Juan Bautista (tomada de Mc 6,17-18) para acabar la historia del ministerio de Juan antes de comenzar el relato del ministerio de Jesús. De este modo, Lucas evita toda subordinación de Jesús a Juan Bautista, quien ni siquiera es mencionado en la siguiente escena bautismal.

La historia lucana del *bautismo de Jesús (3,21-22)* indica que éste se hallaba rezando (un tema propio de Lucas con el que terminará el ministerio del Maestro: 22,46[22]). Como respuesta a la plegaria, el Espíritu Santo desciende en forma corporal (imagen lucana para acentuar el realismo; cf. 24,39-43). El mismo Espíritu Santo que viene sobre Jesús al principio del evangelio descenderá sobre los Doce en Pentecostés en el comienzo de los Hechos (2,1-4). Lucas se detiene en este momento para contar la *genealogía de Jesús (3,23-38)*[23]. Mientras que la genealo-

conocer a este evangelista Lucas ha situado esas palabras en el mismo orden que Mateo entre el material que tomó de Marcos.

21. Tenemos información de que los seguidores de Juan Bautista posteriores al NT mantenían esta opinión como parte de su rechazo de Jesús. Cf. Jn 3,25-26.

22. Cf. S. F. Plymale, *The Prayer Texts of Luke-Acts*, Lang, New York, 1991; D. M. Crump, *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts* (WUNT 2/49), Mohr-Siebeck, Tübingen, 1992: historia de la redacción.

23. Hay muchas diferencias con la genealogía de *Mateo* (especialmente a partir de David). Aquellos que piensan que Lucas tiene una tradición que procede de María han intentado probar que éste es el verdadero árbol genealógico de Jesús (o de María, ¡a pesar de 3,23!), o incluso conciliar las dos genealogías. La inspiración no garantiza la historicidad o la posibilidad de conciliar textos; de otro modo Dios habría inspirado a los evan-

gía de Mateo descendía desde Abrahán a Jesús, la de Lucas asciende hasta Adán (para preparar el camino a toda la humanidad, independientemente de la descendencia física de Israel) e incluso hasta Dios (3,28). El emplazamiento de la genealogía antes de que Jesús comience su ministerio imita a Ex 6,14-26, donde aparece la genealogía de Moisés después de su prehistoria y antes de que comience su tarea de sacar a los israelitas de Egipto. *Las pruebas/tentaciones de Jesús (4,1-13)* están introducidas por la indicación de que el Maestro estaba «lleno del Espíritu», acento propio de Lucas que prepara para la importante función del Espíritu en los Hechos (p. ej. 6,5; 7,55). Las tentaciones de Lucas están tomadas de Q y, al igual que las de Mateo, corrigen una falsa percepción de la misión de Jesús[24]. A diferencia de Marcos y Mateo, es particularmente notable que Lucas no presente a ángeles sirviendo a Jesús y que especifique que el Demonio lo abandonó hasta el momento oportuno. Sólo Lucas entre los Sinópticos hablará expresamente a comienzos de la pasión de la presencia de Satán, el poder de las tinieblas (22,3.31.53); y en el Monte de los Olivos, cuando Jesús sea probado de nuevo, vendrá un ángel y lo fortalecerá (22,43-44).

Ministerio en Galilea (4,14-9,50)

Lucas, con su sentido de la geografía teológica, llama la atención sobre la vuelta de Jesús a Galilea (4,14)[25] y sobre su partida de allí hacia Jerusalén (9,51). En el intermedio el evangelista sitúa la mayor parte del relato de la vida pública de Jesús tomado de Marcos, pero sobre el que impone su propio orden.

gelistas la misma genealogía. La lista de Lucas puede ser menos clásicamente monárquica que la de Mateo, pero hay muy pocas probabilidades de que cualquiera de las dos sea histórica Cf. BBM 84-94.587-589. Ambas sirven a un propósito teológico así, Lucas maneja un esquema septenario, mientras que Mateo tiene uno de catorce miembros, pero ambos intentan mostrar el plan divino.

24. Cf. pp. 254-255 La diferencia más obvia entre Mateo y Lucas es el orden de las dos últimas tentaciones, lo que hace de él un auténtico examen para la historia de la redacción (pp 69-70) ¿Era el orden de Q el mismo que el de Lucas de modo que Mateo lo cambió para que la escena terminara en la montaña en correspondencia con el motivo de la montaña en 5,1 y 28,16? O ¿era el orden de Q el mismo que el de Mateo de modo que Lucas lo cambió para que la escena terminara en el Templo de Jerusalén, en donde concluye el evangelio en 24,52-53? La mayoría estima que el orden de Mateo es el original.

25 Muchos investigadores afirman que el ministerio de Jesús en Galilea comienza aquí, pero otros, influidos por el esquema de Marcos, lo sitúan en 4,31. Los sumarios son característicos del estilo lucano (especialmente en los Hechos), Lc 4,14-15 sirve como sumario preliminar del tipo de actividad desarrollada por Jesús durante su ministerio galileo.

1. *Rechazo en Nazaret; actividad en Cafarnaún y en el entorno del Mar de Galilea (4,14-5,16)*

Para explicar por qué Jesús de Nazaret pasa la mayor parte de su ministerio en Cafarnaún, Lucas comienza su historia con el *rechazo de Jesús en Nazaret (4,14-5,16)*, lo que tiene lugar considerablemente más tarde en Mc 6,1-6 y en Mt 13,54-58. Además, la escena lucana de Nazaret es mucho más amplia que el escueto dato marcano, «En sábado comenzó a enseñar en la sinagoga», puesto que Lucas ofrece el contenido de esa enseñanza cuando Jesús comenta un pasaje del profeta Isaías (único testimonio en el evangelio de que Jesús sabía leer). Lucas utiliza ese texto (Is 61,1-2), que se refiere a la amnistía de los oprimidos en el año jubilar[26], para caracterizar a Jesús como un profeta ungido y como programa de lo que el ministerio de éste va a aportar. (Presumiblemente, el autor se referiría de modo especial a los de clases más bajas entre los destinatarios de su evangelio.) El rechazo de Jesús, el profeta, por sus conciudadanos es un eco de Marcos, pero no hay ninguna sugerencia en Lucas de que entre los que lo rechazaban estuvieran los de su propia familia o sus parientes (cf. Mc 6,4). El que Jesús se vuelva a los de fuera queda justificado por los paralelos proféticos. La furia del pueblo contra Jesús, hasta el punto incluso de intentar asesinarlo, va más allá del relato marcano y sirve desde el principio para preparar a los lectores para el destino final de Jesús.

Lucas cuenta *cuatro actividades relacionadas con Cafarnaún (4,31-44)*, que se transforma ahora en el centro de operaciones del ministerio galileo de Jesús. El primero de los veintiún milagros lucanos («hechos poderosos»: Cap. 7, n. 16) es un exorcismo. Incluso aunque el Diablo se haya retirado hasta un momento más oportuno, Jesús habrá de luchar con muchos demonios. La curación de la suegra de Pedro (4,38-39) omite la presencia de los cuatro discípulos pescadores del relato marcano, porque en Lucas Jesús aún no los ha llamado. En un sumario sobre los hechos de Jesús en Cafarnaún (4,40-41) Lucas evita la exageración de Mc 1,33 de que toda la ciudad se congrega alrededor de la puerta, lo que es quizás una ilustración del mejor sentido del orden en Lucas. Lo que ocurre cuando Jesús va a un lugar desierto (Lc 4,42-44) muestra el universalismo típico de Lucas, pues es el pueblo, y no Simón y sus compañeros, el que viene a buscar a Jesús. Comparado con Mc 1,39, que presenta a Jesús yendo por las sinagogas de toda

26. R. B Sloan, Jr., *The Favorable Year of the Lord A Study of Jubilary Theology in the Gospel of Luke,* Schola, Austin, 1977; S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee,* Fortress, Philadelphia, 1985.

Galilea, Lc 4,44 localiza las sinagogas en Judea. Esto puede ilustrar cuán vagas son las ideas lucanas de la geografía palestina, puesto que en el versículo siguiente (5,1) Jesús está aún en Galilea, junto al Lago. O ¿significa «Judea» para Lucas simplemente «el país de los judíos»?

La *pesca milagrosa y la vocación de los discípulos (Lc 5,1-11)* ilustra la ingeniosidad de la reordenación lucana. El evangelista mueve la llamada de los primeros discípulos, que Marcos había situado antes de los cuatro episodios de Cafarnaún, después de éstos, y ciertamente tras un milagro de una pesca milagrosa que sólo él entre los Sinópticos consigna. El que Jesús haya curado a la suegra de Simón y haya conseguido una pesca enorme[27] hace más comprensible por qué Simón y los otros le siguen tan prestamente como discípulos. La llamada a un Simón que se confiesa pecador indigno es la presentación dramática de una vocación y prepara el camino para la vocación de Pablo, también indigno porque había perseguido a los cristianos (Hch 9,1-2; Ga 1,13-15). El tema de abandonar «todas las cosas» por seguir a Jesús (Lc 5,11) ilustra el hincapié de Lucas en el desprendimiento de las posesiones. Luego, el evangelista cuenta la *curación de un leproso (5,12-16)*.

2. *Reacciones ante Jesús: controversias con los fariseos; elección de los Doce y discurso a la multitud en el llano (5,17-6,49)*

Apoyándose en Mc 2,1-3,6, Lucas presenta una serie de cinco controversias (5,17-6,11) en las que desempeñan un papel los fariseos[28]. Estas disputas se refieren a un paralítico, a la vocación de Leví, al ayuno y al hecho de desgranar espigas y curar en sábado. Los fariseos critican en ellas muchos aspectos del comportamiento de Jesús: su afirmación de que es capaz de perdonar los pecados, la clase de gente que va con él, su incapacidad de hacer que sus discípulos ayunen y las acciones de desgranar espigas y curar en sábado. Nótese el énfasis de Lucas en la oración de Jesús (5,16). La curación del paralítico se hace más solemne cuando Lucas amplía el auditorio con fariseos y legisperitos de todas las ciudades de Galilea, Judea y Jerusalén, y al decirnos que el poder del Señor estaba con él para sanar (5,17). Para hacer este escenario más

27. Encontramos aquí una semejanza ocasional de Lucas con Juan, pues el milagro de la pesca milagrosa ocurre en un contexto postpascual en Jn 21,3-11. Brown, *John* 2, 1089-1092 y Fitzmyer, *Luke* 1, 560-562, piensan que el contexto postpascual es el original. A partir del punto de vista conservador de que si un mismo suceso es descrito por dos evangelistas no habría diferencias entre ellos, Bock, *Luke* 1, 448-449, opta por afirmar que hubo ¡dos milagros diferentes!

28. D. B. Gowler, *Host, Guest, Enemy, and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts*, Lang, New York, 1991: combinación de crítica narrativa y sociológica.

accesible a sus lectores del helenismo (¿de Grecia?), Lc 5,19 describe un techo de tejas en vez del tejado de cañas entrelazadas y adobe de Palestina, a través del cual hay que abrir un agujero (Mc 2,4). En la vocación de Leví, debido al respeto lucano por Jesús, la ira de los fariseos y sus escribas se dirige contra el comportamiento de los discípulos (Lc 5,30) en vez de contra el Maestro (como en Mc 2,16). En la cuestión sobre el ayuno y en la respuesta sobre lo nuevo y lo viejo, Lc 5,39 es único al acentuar la superioridad de lo viejo. ¿Es éste un gesto de respeto por parte de Lucas hacia aquellos entre sus destinatarios de ascendencia judía que pudieron haber pasado muy malos momentos al abandonar su antigua fe? Estas controversias llevan a los enemigos de Jesús a conjurarse contra él (Lc 6,11). Los herodianos de Mc 3,6, sin embargo, desaparecen de la pintura lucana como carentes de sentido para los lectores de este evangelio (contrástese también Lc 20,20 con Mc 12,13).

Lucas torna luego a la cara favorable de las reacciones ante Jesús narrando la *elección de los Doce, la curación de las multitudes y el sermón ante ellas en el llano (6,12-49)*, paralelo al Sermón de la montaña de Mateo dirigido a los Doce (Mt 5,1-2)[29]. Con su sentido del orden Lucas ha traspuesto las dos escenas de Mc 3,7-12 y 3,13-19, la curación de las multitudes y la vocación de los Doce[30], de modo que éstos estén con Jesús cuando cure a «todos» entre una gran muchedumbre congregada en la llanura (Lc 6,17-19). Esto significa que el Sermón del llano de Lucas, que comienza en 6,20, está dirigido a todos los discípulos, no sólo a los Doce. El discurso se abre con cuatro bienaventuranzas propias de Lc, como un eco del programa del ministerio de Jesús leído en alta voz en la sinagoga de Nazaret. Estos macarismos se dirigen a los que son «ahora» y de verdad pobres, hambrientos, tristes y odiados. Los «ayes» que acompañan a estas bienaventuranzas, quizás una creación lucana que recuerda los contrastes del Magnificat, apuntan hacia los antagonismos creados por los ricos entre los destinatarios. La condenación similar que hallamos en St 2,5-7; 5,1-6 podría sugerir que la razón de ese intenso disgusto era la existencia de ciertas injusticias por parte de los ricos. De cualquier modo, como veremos en los siguientes capítulos, Lucas parece considerar —a veces, no consistentemente siempre— la posesión misma de la riqueza (a menos

29. La composición lucana a partir de material propio (L) y de Mc y Q es sólo un 30% respecto a la correspondiente de Mateo. Comienza aquí la llamada «pequeña interpolación» en el texto marcano, como explicaremos en la sección de *Fuentes*. Para la extensión de Q en este sermón, cf. tabla 2 del Cap. 6.

30. La lista lucana de los doce apóstoles (o de los Once, Hch 1,13) procede al parecer de una tradición diferente a la de Mc 3,16-19 y Mt 10,2-4 (cf. Cap. 7, n. 7).

que se reparta entre los pobres) como algo que corrompe las relaciones con Dios. El ideal de Lucas es la comunidad de Jerusalén, cuyos creyentes entregaron sus posesiones al fondo común, tal como se describe en Hch 2,44-45; 4,32-37.

Lc 6,27-36, pero sin la frase «Habéis oído..., pero yo os digo» que caracteriza a Mt 5,17-48, enuncia los valores de Jesús. Aunque a veces se caracteriza a estos versículos como la «ética del Reino», esta designación es mucho más apropiada para Mateo —donde el vocablo «Reino» aparece ocho veces en el Sermón de la montaña— que para Lucas, quien sólo menciona una vez el Reino en todo este Sermón (6,20). Por ello hay un tono menos escatológico en las sorprendentes demandas del Jesús lucano a sus discípulos de que amen a quienes los odian e insultan. El pasaje sobre no juzgar (6,37-42, más amplio que Mt 7,1-5) es una extensión del amor. Se nos recuerda aquí que estos preceptos se dirigen a todos los que quieran oír (6,22.47) y que no los cumplen quienes simplemente dicen «Señor, Señor» y no producen buenos frutos (6,43-49).

3. *Milagros y palabras que ilustran el poder de Jesús y ayudan a revelar su identidad; misión de los Doce (7,1-9,6)*

La forma lucana de *la curación del siervo del centurión en 7,1-10* (un milagro de Q) —en la que el centurión envía dos embajadas a Jesús en vez de ir él mismo, y en la que resulta curado un siervo (*doûlos*) y no el muchacho/hijo de ese oficial (cf. Mt 8,5-13; Jn 4,46-54)— puede ser secundaria. La historia contrasta la respuesta a Jesús de un gentil, llena de fe, con el rechazo de las autoridades judías. Este centurión era un pagano que amaba a la nación judía; había edificado una sinagoga por lo que presagia a Cornelio, el primer pagano que se convierte en los Hechos (10,1-2). El siguiente milagro, la *resurrección del hijo de la viuda de Naín (7,11-17)*, es propio sólo de Lucas. Esta tremenda manifestación de poder supone un aumento del reconocimiento cristológico de Jesús (7,16 es un eco de los motivos del profeta y de la visita divina que aparecen en 1,76-78), pero a la vez muestra el compasivo cuidado del Maestro por una madre privada de su hijo único. (Para las resurrecciones, cf. Cap. 11, nota 41.)

Retornando al material de Q (= Mt 11,2-19), Lucas nos presenta una *escena sobre Juan Bautista (7,18-35)* que clarifica la relación de éste con Jesús[31]. La respuesta del Jesús lucano a los discípulos del

31. Es interesante observar el efecto de las diferentes disposiciones: Jesús dice a los discípulos de Juan Bautista que ha resucitado a muertos: en Mateo esto se refiere a la hija

Bautista concuerda con la lectura proléptica de Isaías en Nazaret. Sólo Lucas (7,29-30) menciona que la alabanza de Juan Bautista por parte de Jesús es aceptada por todo el pueblo y por los publicanos, que se habían hecho bautizar por Juan y habían reconocido su función en el plan de Dios (3,10-13), pero no por los fariseos y escribas, que no habían recibido el bautismo y habían rechazado ese plan. Esta reacción ayuda a comprender la comparación de Q: los hombres de esta generación son como niños displicentes muy difíciles de complacer (7,31-34). La forma lucana del versículo final (7,35) presenta a la Sabiduría justificada «por todos sus hijos», es decir, por Juan Bautista, Jesús y los discípulos de ambos. Quizá como una continuación a esa objeción contra el Hijo del hombre que come y bebe (7,34), Lucas narra convenientemente, en el contexto de una comida en casa de Simón el fariseo, una hermosa historia sobre *una mujer pecadora y arrepentida que llora sobre los pies de Jesús y los unge (7,36-50)*[32]. Ésta puede ser un narración combinada, pues presenta también una parábola que compara a dos deudores. ¿Es la historia de Lucas la misma que la de la unción de la cabeza de Jesús por una mujer en casa de Simón el leproso en Lc 14,3-9 y Mt 26,6-13, y la de la unción de los pies de Jesús por María, la hermana de Marta y de Lázaro, en Jn 12,1-8?[33]. Hay también un debate sobre si la mujer pecadora de Lucas fue perdonada porque amó mucho, o amó mucho porque previamente había sido perdonada. Cualquiera de los dos significados, o ambos, cuadran bien con el hincapié lucano en el perdón de Dios en Cristo y la respuesta amorosa a él. Después de la historia de esta mujer, la última parte de esta «pequeña interpolación» de Lucas en el esquema de Marcos describe a las *mujeres galileas que siguen a Jesús (8,1-3)*, curadas de varias enfermedades y de la posesión de malos espíritus. El evangelista nombra a tres de ellas: María Magdalena, Juana, la mujer de Cuzá, el mayordomo de

de Jairo (Mt 9,18-26: una escena precedente); en Lucas, por el contrario, debe referirse al hijo de la viuda.

32. D. A. Neale, *None but the Sinners: Religious Categories in the Gospel of Luke* (JSNTSup 58), Academic, Sheffield, 1991, trata de la idea de «pecador» en varias escenas de Lucas, ésta incluida.

33. Muchos piensan que dos historias —una la de la pecadora arrepentida que lloró a los pies de Jesús en un momento de su vida pública, y otra la de la mujer que ungió los pies de Jesús con un perfume precioso— se han mezclado en la tradición que llegó a Lucas y Juan. Otros sostienen la existencia de una única historia básica (cf. Fitzmyer, *Luke* 1, 684-686). La tradición hagiográfica y la legendaria fundieron esas leyendas y más tarde confundieron las situaciones identificando a María, hermana de Marta, con María Magdalena, de donde todo el arte pinta a esta última como una prostituta arrepentida con su cabello suelto. Cf. M. R. Thompson, *Mary of Magdala: Apostle and Leader*, Paulist, New York, 1995; C. Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella.

Herodes, y Susana; las dos primeras volverán a aparecer en la tumba vacía (24,10). Es interesante que los otros evangelios nombren a las mujeres galileas exclusivamente en relación con la cruz y la resurrección, de modo que sólo Lucas nos habla de su pasado y de que subvenían (*diakoneîn*) a las necesidades de Jesús y de los Doce con sus propios medios..., una imagen de las devotas mujeres discípulas[34]. Esta ayuda anticipa en parte la imagen de las mujeres en los Hechos, por ejemplo, la de Lidia en Filipos (16,15).

Lucas, de vuelta al esquema marcano en su capítulo de las parábolas (4,1-20), nos cuenta la *parábola del sembrador y su explicación, interrumpida por el propósito de las parábolas (8,4-15)*. Particularmente interesante es la simplificación de la semilla que cae en buena tierra. Sólo se menciona un rendimiento del ciento por ciento (no del treinta o del sesenta), y el evangelista interpreta a la semilla como aquellos que escuchan la palabra, la retienen con un corazón honesto y generoso y dan fruto por la paciencia (8,15). El breve conjunto de *dichos parabólicos centrados en la lámpara (8,16-18)* concluye también con el tema del oír y escuchar, y conduce a la *llegada de los hermanos y de la madre de Jesús (8,19-21)*. Aunque tomada de Mc 3,31-35, su significado es totalmente distinto. Ya no hay un contraste desfavorable entre la familia natural y la de los discípulos; más bien lo que aparece es una alabanza de la madre y hermanos de Jesús porque escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica. Su familia es un ejemplo de la buena semilla y actúa conforme al criterio del discipulado.

Lucas presenta luego una *secuencia de cuatro milagros (8,22-26)*: la tempestad calmada, la curación del demoníaco geraseno[35], la resurrección de la hija de Jairo y la curación de la hemorroísa. Los milagros en este capítulo están muy elaborados, como puede verse comparando el exorcismo de Lc 8,26-39 con el de 4,33-37, y muestran paladinamente la grandeza de Jesús cuando actúa con poder sobre el mar, los demonios, las enfermedades de larga duración y la muerte misma.

34 Rosalie Ryan, BTB, 15 (1985), 56-59, señala que algunas investigadoras (E Tetlow, E. Schussler Fiorenza) acusan a Lucas de actitud machista/patriarcal que reduce a las mujeres a las tareas domésticas. Pero Ryan argumenta que tales mujeres y los Doce son descritos de igual modo cuando se proclama la buena nueva del Reino. De igual opinión J Kopas, *Theology Today*, 42 (1986), 192-202; R. J Karris, CBQ, 56 (1994), 1-20 Cf en general B E. Reid, *Women in the Gospel of Luke*, Liturgical, Collegeville, 1996.

35. Se piensa a menudo que la descripción de esa zona como «frente a Galilea» (junto con la omisión posterior de la historia de la mujer sirofenicia; n 38) es un reflejo de la geografía teológica de Lucas, para quien toda la primera parte del ministerio de Jesús se desarrolla sólo en Galilea.

Luego[36] Lucas continúa con el *envío de los Doce (9,1-6)*. Tras manifestar su poder, Jesús lo comparte con los Doce dándoles autoridad sobre los demonios[37] y enviándolos a predicar el evangelio/Reino y a curar a las gentes (9,2.6).

4. *Cuestiones sobre la identidad de Jesús: Herodes, comida de los 5.000, confesión de Pedro, primera y segunda predicción de la pasión, la transfiguración (9,7-50)*

Cuando se marchan los Doce, Lucas nos dice que Herodes ha degollado a Juan Bautista (9,7-9). El evangelista omite todo el relato marcano del banquete de Herodes y la danza de la hija de Herodías, lo que refleja quizá su poco aprecio por lo sensacionalista. El tema importante para Lucas es la curiosidad del «tetrarca» (3,1) sobre Jesús (que prepara a 13,31 y 23,8). La cuestión de la identidad del Nazareno continúa en las escenas siguientes. Éstas comienzan con la *vuelta de los Doce y la comida de los 5.000 (9,10-17)*, adaptadas de Mc 6,30-44. Lucas omite continuación Mc 6,45-8,26 (la «Gran omisión»), no consignando nada de lo que hay entre la comida de los 5.000 y la de los 4.000[38]. Probablemente Lucas consideró que estos dos milagros formaban un doblete y decidió relatar sólo uno. Pero las diferencias con el relato marcano de los 5.000 y la presencia de una variante en Jn 6,1-15 pueden significar que Lucas combinó dos relatos en uno en esa multiplicación de los panes que sí relata (sobre las posibilidades eucarísticas, cf. pp. 205 y 458-459).

En 8,27 Lucas vuelve al esquema de Marcos y presenta la *triple propuesta sobre quién es Jesús y la confesión de Pedro (9,18-20)*, introducida por la típica nota lucana de que el Maestro estaba rezando. En esta secuencia la afirmación petrina, «el Cristo de Dios», es el modo lucano de responder a la pregunta de Herodes «¿Quién es éste?», diez

36. Lucas sigue la secuencia general marcana de 4,35 a 6,13, pero omite Mc 6,1-6a (Jesús en Nazaret), utilizado antes en Lc 4,16-30.

37. Esta autoridad adquiere especial significado en Lucas /Hechos a causa de la lucha de Pedro con Simón Mago (Hch 8,9-25) y el encuentro de Pablo con Bar Jesús y con los siete hijos de Esceva (13,4-12; 19,13-20). Cf. R. Garret, *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings*, A/CF, Minneapolis, 1989.

38. La «Gran omisión» lucana incluye lo siguiente: la marcha sobre las aguas, la discusión sobre lo que impurifica al hombre y la declaración por parte de Jesús de que todas las cosas son puras, la súplica de la mujer sirofenicia en pro de su hija, la curación de un mudo, la comida de los 4.000 y la curación por etapas de un ciego. Cf. *Fuentes* y la tabla 4.

versículos antes[39] Jesús saluda esta confesión de Pedro con la *primera predicción de la pasión (9,21-22)*, pero en Lucas (al contrario que en Marcos/Mateo) no aparece la incomprensión de Pedro ni su reprimenda. Jesús, por el contrario, continúa *impartiendo doctrina sobre la cruz y el juicio (9,23-27)*. Si el Hijo del hombre debe sufrir, igual ha de sucederles a sus sucesores si es que esperan participar de su gloria En esta serie de dichos sobre el discipulado laxamente unidos entre sí son rasgos lucanos interesantes la exigencia de que la cruz ha de ser llevada «diariamente» y la especificación de que el Hijo del hombre tiene su propia gloria al lado de la del Padre (9,26) *La transfiguración (9,28-36)*, situada en un contexto de Jesús en oración, describe la gloria como ya presente en la vida terrestre de Jesús (9,32)[40] Sin embargo, afirma también el aspecto sufriente del Hijo del hombre, pues Jesús habla a Moisés y a Elías de su «éxodo», es decir, de su partida hacia Dios por su muerte en Jerusalén Una voz divina, que identifica a Jesús como Hijo y Elegido (Siervo sufriente), confirma la gloria y el sufrimiento. *La historia del muchacho endemoniado (9,37-43a)* no es tan explícita sobre la epilepsia como Mt 17,15 y abrevia aún más que éste el relato marcano En particular Lucas suprime la mayor parte del hincapié de Marcos en la incapacidad de los discípulos de curar a este muchacho y se muestra más interesado en el milagro como manifestación de la «gloria de Dios». Similarmente, *en la segunda predicción de la pasión y en la disputa sobre quién es el mayor (9,43b-50)*, Lucas suaviza la pintura marcana al explicar que los discípulos no entendían porque las palabras de Jesús estaban para ellos veladas, y al rebajar la confrontación sobre quién de ellos era el mayor. No sólo el más pequeño entre ellos es el mayor, sino incluso alguien de fuera que use el nombre de Jesús tiene su lugar en el Reino

Viaje a Jerusalén (9,51-19,27)

En este punto Lucas escribe otro prefacio (comparable parcialmente al de 3,1-2) para señalar un cambio importante. Para Jesús ha llegado el momento de ser llevado al cielo y por eso decide resueltamente («for-

39 Kingsbury y otros ven en este pasaje un titulo cristológico de Jesus central en el evangelio de Lucas En *Cuestiones* 3, *infra*, hacemos una comparacion de este texto con la confesion de Pedro en los otros evangelios

40 Hay muchas variantes respecto a Marcos, asi como paralelos con Mateo, se ha suscitado la cuestion de si Lucas utilizo aqui un relato no marcano Cf B E Reid, *The Transfiguration*, Gabalda, Paris, 1993 Lucas omite el pasaje de Mc 9,9 13 el dialogo sobre Elias cuando descienden de la montana, quiza porque ya antes el angel Gabriel ha identificado a Juan Bautista como Elias (Lc 1,17)

talece su rostro») ir a Jerusalén, donde morirá. Lucas dibuja a un Jesús que conoce su destino y que lo acepta de las manos de Dios. Este largo viaje[41] sirve de estructura (artificial) para la «Gran interpolación» (9,51-18,14), puesto que Lucas abandona el relato marcano en casi toda esta segunda parte e inserta grandes bloque de Q y de sus propias fuentes (L). Esta sección del evangelio contiene muchos rasgos característicamente lucanos. El material puede dividirse en tres secciones según los momentos (13,22 y 17,11) en los que Lucas nos recuerda que Jesús viaja a Jerusalén[42].

1. *De la primera a la segunda mención de Jerusalén (9,51-13,21)*

Hemos visto ya algunos paralelos entre los evangelios de Lucas y de Juan, pero ahora percibimos que estos dos escritos se alejan totalmente. Entre todos los evangelistas sólo Lucas trae el *encuentro hostil con los samaritanos (9,51-56)*, diametralmente opuesto a la cálida recepción ofrecida por estas gentes a Jesús en Jn 4,39-42. Muy lucano también es el rechazo por parte de Jesús de la venganza sobre los samaritanos propuesta por Santiago y Juan. El diálogo de Jesús con *tres futuros seguidores (9,57-62)* pone de relieve las exigencias absolutas impuestas por el Reino. Hemos visto ya un envío de los Doce en Mc 6,7-13, Mt 10,5-42 (mezclado con el discurso sobre la misión) y en Lc 9,1-10. Pero sólo Lucas registra una segunda misión, el *envío de los Setenta y dos (10,1-12)*. En realidad, parece haberlo creado el propio evangelista a partir del mismo material de Q utilizado en el envío de los Doce. Este duplicado parece concebido como preparación para los Hechos, en donde los Doce tienen una función importante al comienzo de la misión, aunque luego la iniciativa pasa a otros, como Pablo, Bernabé y Silas. La necesidad de un segundo envío en este evangelio (10,2) se explica por la vastedad de la cosecha. ¿Son esos Setenta y dos un eco

41 La predicación de Jesús durante este viaje anticipa los viajes misioneros de Pablo. H L Egelkraut, *Jesus Mission to Jerusalem A Redaction Critical Study of the Travel Narrative*, Lang, Frankfurt, 1976, ve en el evangelio de Lucas el motivo de un conflicto que lo atraviesa por entero, de modo que el material del viaje explica el juicio de Dios sobre Jerusalén, mientras que al mismo tiempo Jesús enseña a discípulos que luego serán una comunidad creyente D P Moessner, *The Lord of the Banquet· The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, A/F, Minneapolis, 1989, encuentra un antecedente literario en el viaje de Moisés en el Deuteronomio De modo más inmediato «este gran viaje» se inspiró en un versículo de la «Gran omisión» lucana (en particular 10,1), donde Jesús abandona Galilea y se va a Judea, más allá del Jordán El sumario en Hch 10,37-39 distingue «todo lo que hizo Jesús en el país de los judíos» de su ministerio en Galilea.

42. Cf. L. Blomberg, GP 3, 217-261, quien presenta una disposición quiástica.

en Lucas del número de las naciones en los LXX, en Gn 10,2-31, lo que pronosticaría así la ampliación definitiva de la cosecha?[43]. La proclamación de que el «reino de Dios está cerca» contiene un elemento de juicio, pues va seguida por los *ayes contra las ciudades incrédulas (10,13-16)*.

La alegría por la sujeción de los demonios marca el *retorno lucano de los Setenta y dos* (10,17-20: compárese con la vuelta de los Doce en 9,10, carente de emoción). Jesús sintetiza su misión (y quizá también la de la Iglesia tal como Lucas la conoce) en términos de la caída de Satán. La autoridad sobre serpientes y escorpiones otorgada en 10,19 es similar a la de la misión postpascual del apéndice marcano de 16,17-18. Lo que sigue explica por qué los discípulos deben alegrarse de que sus nombres estén escritos en los cielos (Lc 10,20). *Jesús agradece al Padre la revelación (10,21-22),* pasaje que tiene paralelos en Juan (pp. 262-263). *La bendición de los discípulos (10,23-24),* un macarismo que reconoce lo que éstos han visto, muestra que los discípulos han sido escogidos por el Hijo para recibir la revelación. El siguiente episodio lucano trata de la *pregunta de un legisperito sobre la vida eterna y la respuesta de Jesús sobre el amor de Dios y del prójimo (10,25-28)*[44]. Aunque ese doctor de la Ley esté sometiendo a Jesús a una prueba, a éste le agrada su respuesta, lo que conduce a la aprobación de ese experto en la Ley y a la *parábola*[45] *lucana del buen samaritano (10,29-37)*. Puesto que el mandamiento del amor lleva a la vida (eterna), el legisperito busca conocer puntillosamente a quién se aplica este mandamiento. Pero Jesús responde afirmando que sólo se puede definir quién es el sujeto de ese precepto, no el objeto. Jesús escoge a un samaritano para ilustrar el concepto de un sujeto cuya extensión es ilimi-

43. Los manuscritos están divididos en cuanto a las lecturas «setenta» y «setenta y dos». El segundo (6 por 12) es un número poco corriente, y ha sido probablemente corregido por los escribas en «setenta», más usual, quizá por influencia de Ex 24,1, en donde se lee que Moisés tenía setenta ayudantes.

44. Esta cuestión es similar a la pregunta y respuesta de Mc 12,28-31, en la que interviene también un escriba y se habla del mandamiento más importante.

45. Las parábolas propias de Lucas están en armonía con la teología de este evangelio, utilizan algunas técnicas narrativas apropiadas (p. ej. una tríada de personajes) y son muy ricas en caracterización, detalles humanos y fascinantes perspectivas de las actitudes palestinas. Las del buen samaritano y el hijo pródigo son las más conocidas. Fitzmyer presenta dos páginas completas de bibliografía sobre ellas. Véase K. E. Bailey, *Poet and Peasant and trough Peasant Eyes. A Literary and Cultural Approach to the Parables in Luke* (dos volúmenes combinados), Eerdmans, Grand Rapids, 1983, con una reserva: el autor es a veces demasiado optimista sobre la aplicabilidad de los ejemplos tomados del Medio Oriente Próximo a la antigua Palestina.

tada, quizá como preparación de Hch 8 con su imagen positiva de la reacción de los samaritanos al evangelio.

La historia de *Marta y María (10,38-42)* es otro caso de material propio de Lucas con paralelos joánicos (Jn 11,1-44; 12,1-8). Hay, sin embargo, diferencias importantes: Lázaro, el hermano, está ausente del texto lucano, y en Juan la casa familiar en Betania está a unos tres kilómetros de Jerusalén, no en un pueblo en el camino de Galilea y Samaría a la capital de Judea como en Lucas. El significado de la historia lucana es: escuchar la palabra de Jesús es lo único que importa, una lección en armonía con la respuesta anterior sobre el amor a Dios y al prójimo como observancia básica necesaria para conseguir la vida eterna. Ello demuestra que lo que se requiere no es complicado. Tampoco es complicada la enseñanza impartida a un discípulo que pregunta cómo orar (el *Padre nuestro: 11,1-4)*, versión más breve y en algún aspecto más antigua que la conservada en Mateo, pero también menos escatológica[46]. La exhortación a la plegaria continúa en la *parábola*, propia sólo de Lucas, *del amigo importuno (11,5-8)*. Es ésta una historia con mucho color local palestino, puesto que contempla a una familia completa que se agolpa en una casa de una sola habitación. Lucas añade material de Q sobre la *insistencia en la oración (11,9-13)* para resaltar esta enseñanza. La diferencia más importante en Lc 11,13 respecto a Mt 7,7-11 es la promesa hecha a los que oran: en Mateo el Padre celeste otorga bienes a los suplicantes; en Lucas lo que se da es el don del Espíritu Santo, tal como se verifica en los Hechos.

Abruptamente, en esta secuencia pacífica en la que Jesús aparece enseñando a sus discípulos, Lucas introduce una *controversia y unos dichos sobre el espíritu impuro (11,14-26)*. La referencia a la lucha entre el hombre fuerte (Beelzebub) y el más fuerte que él (Jesús) prepara a los lectores para la pugna que tendrá lugar en Jerusalén durante la pasión. Propio de Lucas es el *elogio de María por una mujer en medio de la multitud (11,27-28)*. En 1,42-45 se anticipó ya el esquema de dos bendiciones en las que se otorga la prioridad a la obediencia a la palabra de Dios. Encontramos rasgos peculiares de Lucas en los *signos de advertencia para esta generación, en los dichos parabólicos sobre la luz y en los ayes contra los fariseos (11,29-12,1)*. Al contrario que en Mt 12,40, que interpreta el signo de Jonás insistiendo en los tres días en el vientre de la ballena (signo preparatorio para la sepultura y resurrección de Jesús), en 11,32 —al igual que en Mt 12,41— Lucas insiste

46. «Cada día» en vez de «hoy»; «como perdonamos» en vez de «como hemos perdonado», y la ausencia de la petición mateana (añadida por éste) sobre la liberación del Mal. Cf. Cap. 8, n. 17.

en la predicación al pueblo de Nínive. Muy típico es Lc 11,41 por su hincapié en la importancia de la limosna, entendida ciertamente como donación de bienes necesarios. Mientras que en Mt 23,34 Jesús pronuncia una frase en nombre propio (simplemente «yo»), Lc 11,49 atribuye el mismo dicho a la «Sabiduría de Dios», dando pie así a la cuestión de si este evangelista identifica a Jesús con la divina Sabiduría. Mientras que en Mt 23,13 se acusa a los escribas y fariseos de cerrar el reino de los cielos, Lc 11,52 presenta a los doctores de la Ley apoderándose de la llave de la sabiduría. Finalmente Lucas termina el pasaje con una advertencia a las multitudes para que se guarden de «la levadura de los fariseos que es la hipocresía». Éste es el pasaje de Lucas más cercano a la descripción de los fariseos, frecuente en Mateo, como hipócritas (cf. Cap. 5, n. 19).

La *exhortación a una confesión sin temor del Hijo del hombre (12,2-12)* promete una recompensa a los que proclaman la verdad y advierte del juicio que espera a los que no lo hacen. Incluso un evangelio que insiste tanto en el perdón como el de Lucas conserva la tradición de la blasfemia imperdonable contra el Espíritu Santo (12,10). La seguridad de que el «Espíritu Santo os enseñará lo que tenéis que decir» cuando se esté ante una sinagoga hostil o ante las autoridades de este mundo (Lc 12,11-12) adquiere un significado suplementario en las historias que ilustran los procesos judiciales de los cristianos en los Hechos. La perícopa sobre *la avaricia y la parábola del rico que agranda sus graneros (12,13-21)* es típica de Lucas. El deseo de dividir una herencia por igual o de ampliar los negocios, comprensible en sí mismo, va contra la idea de que el fuerte interés por los bienes materiales es irreconciliable con el interés por Dios. Idealmente, el evangelio exige a los cristianos que vivan conforme a la máxima de que «una vida no depende de la hacienda» (12,15; cf. Hch 2,44; 4,34). El destino de ese constructor de nuevos graneros refleja la creencia en un juicio individual que tendrá lugar antes del juicio universal al fin del mundo. Un pasaje que critica la *preocupación por las cosas terrenas (12,22-34)* ilustra cuán bien se puede vivir sin esos cuidados. La norma «Vende tus posesiones y dáselas a los pobres» es muy lucana en su perspectiva.

Lucas cambia de tema con una sección sobre la *necesidad de la vigilancia plena de fe (12,35-48)*. Entre un material procedente de Q (que Mt 24,43-51 incorpora al Sermón escatológico) Lc 12,41 es un añadido: la pregunta de Pedro sobre si esa doctrina es «para ellos o para todos» no recibe respuesta alguna. Sin embargo, puesto que el dicho siguiente habla de un administrador que tiene buen cuidado de la hacienda, se puede inferir que existe una obligación mayor para los

discípulos y dirigentes cristianos. Con el añadido de 12,47-48, que distingue entre el castigo de aquellos que conocen y los que no, Lucas precisa el material de Q, que concluye en 12,46 con una amenaza de castigo contra el siervo descuidado. (Al narrar el trato hostil dispensado a Jesús en la pasión, será Lucas entre todos los evangelistas el más atento en distinguir entre el pueblo y sus dirigentes.) Este distingo conduce a la alarmante descripción de los *diversos resultados del ministerio de Jesús (12,49-53)*. Con lenguaje escatológico Jesús habla del fuego que va a traer sobre la tierra y del bautismo con el que va ser probado, que es parte de su destino. El resultado será la división, no la paz; la predicción de Lc 2,34 de que Jesús ha sido puesto para caída y surgimiento de muchos en Israel se hace más precisa ahora en términos de la división de las familias. Puesto que otras sentencias hablan favorablemente de la paz (2,14; 19,38) y de las familias unidas (el papel de Juan Bautista en 1,17), los resultados del ministerio de Jesús son ambivalentes, con sesgos hacia una y otra dirección. Evidentemente, mucho de esto sucederá en seguida, pues *Jesús expresa su ira contra el pueblo incapaz de leer los signos del tiempo presente (12,54-56)*. Al material de Q referente a *pactar un acuerdo antes de ir a juicio (12,57-59)* Lucas añade sus propios ejemplos de desgracias para inculcar el arrepentimiento (13,1-5). No poseemos otros datos sobre los galileos asesinados por Pilato mientras ofrecían los sacrificios (en Jerusalén), o sobre la caída de la torre de Siloé (la fuente de agua de la capital), aunque algunos han pensado que el primer incidente sirve en Lucas para explicar la enemistad de Herodes (el tetrarca de Galilea) y Pilato que el evangelista consigna en 23,12. La *parábola de la higuera (13,6-9)* ofrece al árbol una nueva oportunidad de dar fruto antes de ser cortado. Muchos se han preguntado si no tenemos aquí una forma lucana benevolente de la maldición de la higuera en Mc 11,12-14.20-23 y Mt 21,18-21, es decir, un milagro convertido en parábola. Lucas nos dibuja a continuación a Jesús enseñando en sábado en una sinagoga y *curando a una mujer encorvada (13,10-17)*, hecho que provoca la indignación del jefe de la sinagoga. Aunque la curación suscita el gozo del pueblo, deja en evidencia a las autoridades, por lo que en la presente secuencia este hecho puede servir de ilustración de que en el futuro algunos no escucharán ni se arrepentirán. Sin embargo, las *parábolas gemelas del grano de mostaza y la levadura (13,18-21)* aseguran que el Reino se extenderá finalmente y será grande a pesar de sus comienzos diminutos.

2. *De la segunda a la tercera mención de Jerusalén (13,22-17,10)*

Deteniéndose para recordarnos que Jesús está de camino a Jerusalén, Lucas propone una pregunta que abre esta sección: cuántos se salvarán. Esta cuestión introduce el material sobre *la exclusión o admisión en el Reino (13,22-30)*. Muchos que afirman conocer a Jesús serán excluidos, mientras que los de fuera, procedentes de todo el mundo, entrarán. La indicación de algunos fariseos de la *hostilidad homicida de Herodes hacia Jesús (13,31-33)* ofrece la explicación de por qué el Maestro se marcha a Jerusalén. Probablemente el autor supone que los lectores piensan dos cosas: que los fariseos están diciendo la verdad, pero que no hay que fiarse de sus motivos; quizás estén intentando sacar a Jesús fuera de la escena, animándole a que salve su vida marchándose de Galilea. Paradójicamente Jesús sabe que ir a Jerusalén significará su muerte. (Herodes reaparecerá durante el proceso romano cuando Pilato le entregue a Jesús para que lo juzgue.) Los pensamientos del Maestro sobre su destino lo llevan al triste *apóstrofe sobre Jerusalén (13,34-35)*. Jesús morirá allí como profeta, pero la ciudad será castigada por lo que hace a los profetas[47].

Los tres episodios siguientes están situados en la casa de un fariseo importante: *la curación en sábado de un hidrópico, dos instrucciones sobre la conducta en la mesa y la parábola del gran banquete (14,1-24)*. La curación de ese hombre forma casi una pareja con la de la mujer en 13,10-17, y en gran parte tiene el mismo mensaje. (En Qumrán, en realidad, existía la prohibición de sacar a un animal de un pozo en sábado: CD 11,13-14.) La primera norma, no elegir los mejores puestos en la mesa, se acerca a las reglas de la buena y prudente urbanidad si se piensa que la finalidad es gozar a la postre de un mayor honor en un banquete (Lc 14,10). Sin embargo, esta doctrina previene contra honrarse a sí mismo. La segunda, invitar más bien a los desfavorecidos que a los iguales, encuentra su lugar apropiado en esa inversión de valores del Reino, según la cual los pobres son más importantes que los ricos. La perspectiva escatológica queda explícita en el versículo final (14,14), donde se promete a este comportamiento una recompensa en la resurrección de los justos. La parábola del gran banquete[48] confirma

47 Cf H Giblin, *The Destruction of Jerusalem according to Luke's Gospel* (AnBib 107), PIB, Roma, 1985

48 W Braun, *Fasting and Social Rhetoric in Luke* (JSNTSup 85), University Press, Cambridge, 1995 Lc 14,15-24 se parece (aunque con muchas diferencias) a la parabola de la fiesta de bodas preparada por un rey para su hijo en Mt 22,1 10 Incluso los que no son muy entusiastas de la prioridad de los evangelios apócrifos admiten la antiguedad de otra versión que aparece en el EvT 64 En este evangelio un hombre prepara una cena y

la sentencia condenatoria sobre los que han sido invitados en primer lugar, porque han mostrado unas prioridades incompatibles con la invitación del Reino.

Luego, sin mencionar la partida de casa del fariseo, Lucas presenta a Jesús hablando sobre el *coste del discipulado (14,25-35)* a las multitudes que le acompañaban. Propias de Lucas son las prudentes parábolas sobre la necesidad de calcular los costes antes de iniciar la construcción de una casa o comenzar una guerra (14,28-32), parábolas dignas de un maestro sapiencial del AT. Este mensaje es muy diferente del talante más profético del dicho sobre no preocuparse por las necesidades de la vida, inculcado antes en 12,22-34.

Todo el capítulo siguiente consiste en *tres parábolas: oveja perdida, dracma perdida, hijo perdido (pródigo) (15,1-32)*. Mt 18,12-14 elabora la parábola de la oveja perdida introduciéndola en el Sermón sobre la Iglesia orientado a los discípulos[49]; pero Lucas la dirige (al igual que las otras dos parábolas propias suyas) a los fariseos y escribas, que ponen objeciones a que Jesús tenga tratos con pecadores. Las referencias a la alegría en el cielo muestran que estas parábolas son una lección de la amorosa misericordia divina y escenifican el valor de aquellos que otros desprecian como perdidos. En las dos primeras Lucas presenta a un hombre y una mujer, respectivamente, como *dramatis personae* (pastor; ama de casa), similar a la combinación hombre/mujer en las parábolas del grano de mostaza y la levadura en 13,18-21. La parábola del hijo pródigo, o perdido, hace hincapié en que el hermano mayor no debe mostrarse envidioso por el trato benevolente del padre hacia su hermano más joven, pecador, lo que cuadra con el contexto de corrección de la actitud de los fariseos hacia los pecadores. Además, el mensaje del núcleo de la parábola en 15,20 es importante para comprender el concepto del amor cristiano. La imagen del padre que corre hacia su hijo menor y lo besa antes de que éste pueda pronunciar su discurso preparado de antemano puede servir de ilustración de Rm 5,8, «Dios

envía su siervo a cuatro invitados, que rehúsan la invitación: uno tiene que quedarse en casa porque vienen unos comerciantes; otro acaba de comprar una casa y se le requiere allí; otro tiene que preparar el banquete para un amigo que acaba de casarse; otro acaba de comprar una finca y debe ir a recoger la renta. Cuando el siervo vuelve con las respuestas, su dueño le dice que salga a las calles y que invite a todos los que encuentre: «Los compradores y vendedores no entrarán a los lugares de mi Padre». Esta moraleja difiere de las de Mateo y Lucas.

49. Sobre las formas de esta parábola en el EvT 107 (Jesús ama a la oveja mayor del rebaño) y el *Evangelio de la Verdad* 31,35-32,9 (simbolismo del 99) y los argumentos sobre que ninguna de estas formas es anterior a los evangelios canónicos, cf. Fitzmyer, *Luke* 2, 1074.

mostró su amor por nosotros en que siendo pecadores Cristo murió por nosotros», y 1Jn 4,10, «En eso está el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Dios nos amó a nosotros» (p. 697).

Muchos encuentran dificultades con *la parábola del administrador injusto (16,1-15),* propia sólo de Lucas, porque parece recomendar a los discípulos una práctica comercial cuestionable. Pero lo que alaba Jesús no es la deshonestidad del administrador, sino su prudente y enérgica iniciativa[50]. El evangelista ha unido a esta parábola diversos dichos sobre la riqueza, pero se discute en qué versículo comienzan: 8b, 9 o 10. De cualquier modo sirven al propósito teológico lucano de que el dinero abundante corrompe y de que la manera correcta de usarlo es repartirlo a los pobres, haciéndose así amigos que, cuando estén en el cielo, puedan interceder. Al final de la perícopa, en 16,14-15, Lucas vuelve a poner en cuestión a los fariseos, «amantes del dinero», y que se justifican/exaltan a sí mismos por encima de los demás. La devoción farisea hacia la Ley proporciona quizá la conexión mental para los dichos siguientes, tomados de Q, sobre *la Ley y el divorcio (16,16-18).* La mejor interpretación del v. 16 es que Juan Bautista señala tanto el final de la Ley y los profetas como el comienzo de la predicación del evangelio del Reino (3,1-2.18). No hay discontinuidad entre las dos épocas, pues la enseñanza de Jesús no abroga ni la menor letra de la Ley (v. 17). ¿Cuál es la relación del dicho sobre el divorcio (v. 18) con el principio precedente sobre la Ley? Es claro que la prohibición del divorcio por Jesús no está de acuerdo con la licencia para divorciarse concedida al varón en Dt 24,1-4. Aunque Lucas no menciona a Gn 1,27; 2,24, como lo hacen Mc 10,6 y Mt 19,4-9, ¿es la referencia a esos textos (que son un fragmento de la Ley) parte inherente de la interpretación cristiana, de modo que la prohibición del divorcio se entiende como de acuerdo con la Ley? Esta interpretación era parte de la observancia de la Ley por los qumranitas (cf. p. 210). El tema de los perniciosos efectos de la riqueza retorna en la *parábola del hombre rico y Lázaro (16,19-31),* propia sólo de Lucas[51]. La suerte diferente tras la muerte no se basa en que el rico vivió una vida de

50. Un grupo de intérpretes mantiene que en la práctica contemporánea el agente podía legítimamente arrendar la propiedad del amo a comisión, y que no estaba haciendo nada deshonesto si perdonaba esa comisión. Si ésta era su idea, Lucas la ha puesto por escrito con extrema obscuridad y, además, no pondría de relieve la moraleja de la prudente acción del administrador. Además, el uso de *adikía*, «injusticia», en el v. 8 para describir al administrador parece implicar falta de honestidad, aparte de la acusación mencionada en el v. 1.

51. Es ésta otra semejanza entre Lucas y Juan: sólo ellos mencionan a Lázaro, y en ambos evangelios aparece la resurrección de los muertos relacionada con este personaje.

vicios mientras Lázaro era virtuoso, sino en que el rico tuvo una vida confortable y bien alimentada, mientras que Lázaro era miserable y estaba hambriento (16,25). Este ataque al amor de los fariseos por la riqueza (que vale también como amonestación para los cristianos, p. ej. en Hch 5,1-11) se hace más rotundo con un segundo argumento expuesto al final de la parábola. Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco oirán a alguien que retorne desde los muertos. Para los lectores de Lucas este dicho aparecería como profético, pues en los Hechos se muestra que la gente no escucha incluso después de que Jesús haya retornado de entre los muertos.

El tema cambia cuando Jesús dirige a sus discípulos cuatro *amonestaciones sobre su comportamiento (17,1-10)*, no relacionadas entre sí. La primera exhorta a no escandalizar a otros y las demás insisten en el perdón del prójimo, el poder de la fe y en la distinción entre el deber y las grandes realizaciones. La última advertencia, peculiar de Lucas, contiene una exigencia importante: los discípulos que han seguido a Jesús pueden albergar la idea de que han hecho algo grande, pero deben decirse a sí mismos que son siervos sin provecho; sólo han cumplido con su deber.

3. *Último tramo del viaje hasta la llegada a Jerusalén (17,11-19,27)*

Esta sección comienza con un pasaje sólo lucano: *la purificación de los diez leprosos y el samaritano agradecido (17,11-19)*. Jesús ha estado viajando desde 9,51 y en 9,52 sus mensajeros entraron en un poblado samaritano. El que Jesús, en este punto de la historia, esté todavía pasando entre Samaría y Galilea nos dice que este viaje es un artificio literario (y también que Lucas no tenía una idea precisa de la geografía de Palestina). Ahora bien, este esquema artificioso explica por qué hay un samaritano entre los diez leprosos y, en verdad, es éste el único que muestra agradecimiento y recibe por ello la salvación. Su reacción anticipa la alegre recepción de la buena nueva sobre Jesús por parte de los samaritanos en Hch 8,1-25. Puesto que el viaje de Jesús concluirá pronto con su partida de este mundo, es apropiado que imparta a los fariseos y luego a sus discípulos *enseñanza escatológica (17,20-37)*. En ella se mezclan elementos de Q, de L y de la propia composición de Lucas como una anticipación y casi como un doblete del discurso escatológico que el evangelista presentará en el cap. 21. Esta doctrina previene contra dejarse engañar, por una parte, por vanas afirmaciones de que el Reino, o los días del Hijo del hombre, han llegado ya visiblemente y, por otra, contra un comportamiento irreflexivo como si nunca fuera a haber un juicio. Los rasgos lucanos más interesantes son:

que el reino de Dios no puede ser observado y que está entre nosotros (cf. *Cuestiones* 4), y que el juicio es impredeciblemente discriminatorio: escoge a una persona y deja a otra (17,31).

Frente a este juicio, la *parábola del juez injusto (18,1-8)*, propia de Lucas, está concebida para animar a los discípulos por medio de un argumento *a fortiori*. Si una petición constante llega a persuadir a un juez injusto, cuánto más la plegaria persistente y confiada de los discípulos será escuchada por un Dios que vindica a sus elegidos. El tema de la oración conduce a la parábola lucana del *fariseo y del publicano (o recaudador de impuestos: 18,9-14)*. Además de mostrar la misericordia de Dios para con los pecadores, la historia suscita la cuestión del rechazo del fariseo, que no es justificado. El fariseo no es un hipócrita, pues, aunque se muestra un tanto orgulloso, ha vivido conforme a los mandamientos de Dios tal como él los entendía. ¿Radica el problema en que, aunque da gracias a Dios, no ha mostrado ninguna necesidad de Él o de su gracia y perdón? O ¿se acerca Lucas a la idea paulina de que observar los mandamientos no justifica por sí mismo? El ejemplo de la indulgencia de Dios con ese publicano rechazado lleva a Lucas a contar la *amabilidad de Jesús con los niños pequeños (18,15-17)*[52], que sirven como modelo de la dependencia respecto a Dios para entrar en el Reino.

A su vez esto conduce a la pregunta de un personaje importante sobre *qué es necesario para alcanzar la vida eterna y el obstáculo que significan las riquezas (18,18-30)*. Aunque Lucas sigue aquí cuidadosamente a Marcos (con la notable excepción de que omite la frase «Jesús lo miró con amor» [al rico]), el tema está de acuerdo con la insistencia lucana en vender *todo* y distribuirlo a los pobres. Incluso los que observan los mandamientos han de sentir la exigencia de ir más allá, no simplemente para ser perfectos como en Mt 19,21, texto más tolerante, sino para entrar en el Reino. Lc 18,29 añade «esposa» a la lista de lo que hay que dejar (cf. Mc 10,29) por amor del Reino. ¿Pensaba en su héroe, Pablo, que en los Hechos vive sin mujer? Lc 18,30 promete a los que han hecho sacrificios que recibirán «mucho» en esta vida, una aserción más prudente que el céntuplo —en casas, hermanos, hermanas, etc.— de Mc 10,30. Lo que Jesús mismo sacrificará se articula en la *tercera predicción de la pasión (18,31-34)*. Lucas sigue muy de cerca a Mc 10,32-34, incluso hasta el punto de predecir que los gentiles es-

52 Aquí, finalmente, concluye Lucas la «Gran interpolación» que comenzó tras 9,50 (= Mc 9,39-40) para unirse ahora a Marcos en 10,13-16 Al igual que un fariseo considera al publicano indigno de la misericordia de Dios, los discípulos piensan que los niños son indignos de que Jesús pare mientes en ellos El pecado de los recaudadores de impuestos está relacionado con la exhortación mencionada en 3,12-13, a saber, que no exijan más de lo que se les ha asignado

cupirán y azotarán al Hijo del hombre, ¡cosa que jamás ocurre en el relato lucano de la pasión![53].

La *curación de un ciego cuando Jesús se acerca a Jericó (18,35-43)* es una variante de la de Bartimeo cuando Jesús abandona Jericó (Mc 10,46), y de la curación de dos ciegos igualmente cuando el Maestro deja esa ciudad (Mt 20,29). Es probable que Lucas haya movido la escena geográficamente a la entrada de la ciudad porque desea luego introducir otra escena colorista, de su propio material, sobre *Zaqueo (19,1-10)* dentro de Jericó. Además de la benevolencia de Jesús con un publicano considerado pecador, esta historia ilustra la actitud de Lucas hacia la riqueza: Zaqueo es un hombre rico, pero la salvación puede entrar en su casa porque da la mitad de sus bienes a los pobres[54]. El tema del uso correcto de la riqueza se continúa en la *parábola de las minas (19,11-27)*. La historia de un noble que va de viaje y da a sus diez siervos una mina a cada uno —convertida por uno de ellos en diez, por otro en cinco y conservada simplemente por un tercero[55]— se parece a la de Mateo (25,14-30), en la que un hombre da a sus tres siervos respectivamente cinco, dos y un talento, que se convierten a su vez en otros cinco o dos, mientras que el postrero simplemente lo conserva. En ambos casos el último siervo recibe castigo. El intento de la parábola es animar a los discípulos para que hagan un uso apropiado de lo que Jesús les ha revelado sobre el Reino. Aparte de algunas diferencias respecto a Mateo, que pueden representar su modo de editar una historia común de Q, Lucas parece haber mezclado otra historia sobre un noble que viaja a un país lejano para recibir un reino; sus ciudadanos lo odiaban y enviaron una embajada para impedir que fuera nombrado rey, pero él volvió como tal y los mató[56]. Todo esto es una preparación para

53. Curiosamente, Lucas omite de Mc 10,33 la frase de que el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas (incluso aunque una información similar estaba incluida en la primera predicción de la pasión de su evangelio y aunque eso mismo ocurra de hecho en su relato de la pasión), y también que lo condenarán a muerte (incluso aunque Lc 24,20 atribuye a los sumos sacerdotes y a «nuestros» magistrados la condena a muerte de Jesús).

54. En 18,22-23 Jesús dice a un futuro seguidor, muy rico, que dé *todo* lo que tiene a los pobres. ¿Es el espíritu de sacrificio lo verdaderamente importante más que el porcentaje?

55. Nada se dice de los otros siete siervos. ¿Es Mateo más original al presentar sólo tres siervos, o ha disminuido el número, eliminando lo innecesario?

56. La historia de Arquelao, hijo de Herodes el Grande, pudo haber sugerido el trasfondo de Lc 19,12.14.15a.27. Tras la muerte de su padre, Arquelao fue a Roma para que el emperador Augusto le confirmase como rey. Una vez que hubo salido de Palestina, se produjeron revueltas contra su gobierno; más tarde, cuando volvió como etnarca, se comportó brutalmente con sus súbditos.

el rechazo de Jesús en Jerusalén, su crucifixión como rey de los judíos, su vuelta como resucitado y finalmente la destrucción de Jerusalén.

Ministerio en Jerusalén (19,28-21,38)

Al final de su largo viaje que comenzó en 9,51 Jesús llega a Jerusalén, donde tendrá lugar su «éxodo», es decir, su partida hacia Dios[57]. Pernoctará en Betfagé y en Betania, en los alrededores próximos de Jerusalén, pero la mayor parte de su actividad estará centrada en la zona del Templo, donde al final pronunciará un discurso escatológico.

1. *Entrada en Jerusalén y actividades en la zona del Templo (19,28-21,4)*

La entrada real en Jerusalén (19,28-38) sigue de cerca el relato marcano (11,1-10), pero cambia el tema del entusiasmo de los circunstantes con la llegada del Reino por la alabanza de Jesús como rey por parte de sus discípulos (cf. Jn 12,13). En Lc 7,18-19 los discípulos de Juan Bautista propusieron a Jesús la pregunta formulada por su maestro: «¿Eres tú el que ha de venir?». Ahora los discípulos de Jesús lo confirman. Lucas incluye una sentencia sobre la paz y la gloria que se parece al *Gloria in excelsis* (2,14). Cuando los fariseos quieren que Jesús reprenda a los discípulos, su Maestro *predice entre lágrimas la destrucción de Jerusalén (19,39-44)*. Ésta es una continuación de las amonestaciones lucanas de 11,49-52 y 13,34-35, pero ahora las posibilidades de reforma parecen ser una cosa del pasado. (Los estudiosos discuten si la descripción de 19,43 es tan precisa que Lucas debió de haberla escrito [o, al menos, reelaborado] después de la destrucción histórica de la ciudad por los romanos.) El que Jesús llorara al proferir esta profecía es una indicación de Lucas a sus lectores de que los cristianos no deben alegrarse por esta destrucción. A diferencia de Mc 11,11-19, que sitúa la purificación del Templo al día siguiente de la entrada en Jerusalén, pero al igual que Mt 21,10-13, Lucas coloca su descripción (menos violenta) de la *purificación del Templo (19,45-46)* en el mismo día en el que Jesús entró en Jerusalén[58]. Por lo demás, Lucas comienza una

57 B R Kinman, *Jesus' Entry into Jerusalem in the Context of Lukan Theology and the Politics of His Day*, Brill, Leiden, 1995

58 Se discute la historicidad del suceso particularmente en su forma marcana, mas elaborada Si se postula que se trata de una puesta en escena de una simple acción profética, se puede debatir aún si ello tuvo lugar pronto en la vida pública de Jesús (como en Jn 2,13-17) o poco antes de que éste muriera En ambos relatos Jesús está en Jerusalén cuando se acerca la Pascua o está muy cerca

sección en la que la mayor pare de su material está tomado de Marcos con cambios menores.

Jesús comienza entonces a *enseñar diariamente en el Templo, provocando la pregunta acerca de su autoridad (19,47-20,8)*. En un sumario típico suyo Lucas describe cómo los sumos sacerdotes y los escribas buscan destruir a Jesús por sus enseñanzas. Luego indica cómo esos enemigos, frustrados por la popularidad de Jesús entre «todo el pueblo», lo más que pueden hacer es cuestionar su autoridad..., duda compensada por la contracuestión de Jesús acerca de la autoridad de Juan Bautista. (Lucas no necesita decir a sus lectores que la autoridad de Jesús viene de Dios; cf. 4,43.) *La parábola de los viñadores homicidas (20,9-19)* sirve como crítica de estas autoridades (como ellos mismos reconocen en el v. 19), porque no han dado nada en compensación por los frutos de la viña. En verdad, el v. 18, propio de Lucas, convierte todo en amenaza para esas gentes, ya que la piedra rechazada por ellos no sólo llega a ser piedra angular de un nuevo edificio, sino que quebranta y aplasta a muchos. Las autoridades reaccionan espiando a Jesús y buscando tenderle una trampa con *la pregunta sobre el tributo al César (20,20-26)*, celada que Jesús evita inteligentemente. Los saduceos hacen otro intento de rebajar la autoridad de Jesús para enseñar con la *cuestión de la resurrección (20,27-40)*, pero la calidad de su respuesta concita incluso la aprobación de los escribas (vv. 39-40). Saltándose la pregunta de un escriba, de Mc 12,28-34, sobre el mandamiento más importante, Lucas continúa con una *pregunta del mismo Jesús acerca del Hijo de David (20,41-44)*. Estas confrontaciones concluyen con la cáustica *condena de los escribas por parte de Jesús (20,45-47)*. La acusación de que «devoran las casas de las viudas» lleva a la historia de la ofrenda de la viuda (21,1-4) que, aunque tomada y abreviada de Marcos, tiene una especial resonancia en Lucas, puesto que prima al pobre sobre el rico ostentoso e ilustra el tema de dar a los pobres todo lo que uno tiene[59].

2. *Discurso escatológico (21,5-38)*

Como en Marcos y Mateo, la admiración por los edificios del Templo provoca en Jesús una *predicción de la destrucción del Santuario (21,5-6)*, y ésta lleva a un sermón sobre los novísimos, un discurso complicado por el hecho de que Jesús ya ha exhortado a la vigilancia escato-

59. A. G. Wright, CBQ, 44 (1982), 256-265, discute una gran variedad de interpretaciones, algunas totalmente ajenas al texto (p. ej. dar de acuerdo con los medios de cada uno).

lógica en 12,35-48 y ha impartido doctrina del mismo tenor en 17,20-37. Al contrario que en Marcos/Mateo, Lucas sitúa el discurso en el Templo como continuación de su enseñanza diaria allí mismo (19,47; 20,1; 21,38), y en él se muestra un mayor interés por lo que le ocurrirá a Jerusalén, que aparece separado de lo que le sucederá al mundo en general. Dentro del *cuerpo del discurso (21,7-36)* algunos estudiosos mantienen que 21,8-24 se refiere al destino de Jerusalén, mientras que 21,25-36 al del mundo cuando venga el Hijo del hombre[60]. Los siguientes puntos son particularmente lucanos: 21,12 habla de la persecución a causa del «nombre» de Jesús (cf. Hch 3,6.16; 4,10, etc.); 21,13-15 promete una sabiduría imposible de refutar, que será otorgada cuando haya que dar testimonio (cf. 7,35; 11,49; Hch 6,3.10; 7,10); 21,18 proporciona una confianza especial a los seguidores de Jesús, pues no perecerá ni un pelo de su cabeza (cf. 12,7); en lugar de la «abominación de la desolación» marcana, 21,20 habla de una Jerusalén rodeada por los ejércitos enemigos (¿conocía ya el autor lo que había ocurrido en el 70 d.C.?); 21,24 parece conceder un largo período entre las destrucción de Jerusalén y los tiempos finales: la ciudad será pisoteada «hasta que se cumplan los tiempos de los gentiles»; 21,28 habla de una futura redención; 21,33ss. omite la indicación marcana (13,32) de que nadie, ni siquiera el Hijo del hombre, conoce el día o la hora (un motivo que Lucas reserva hasta Hch 1,7, pero sin la limitación de la ciencia del Hijo); 21,34-46 es una exhortación que sirve como final del discurso en el que Jesús advierte sobre el juicio que vendrá sobre toda la tierra. Después de esta conclusión, 21,37-38 presenta un sumario que describe la actividad diaria de Jesús para servir de transición al relato de la pasión.

Última Cena, pasión, muerte, sepultura (22,1-23,56a)

Hemos visto que cuando Lucas sigue a Marcos lo hace con una fidelidad substancial, pero el relato de la pasión y muerte es una excepción. Aunque algunos eruditos postulan la dependencia de Lucas de un relato de la pasión anterior a él y distinto de Marcos, es más plausible que el evangelista dependa de Marcos aunque lo combine con algunas tradiciones especiales. Lucas parece haber reordenado el material más concienzudamente que en otros momentos, quizá con el deseo de ha-

60 Sin embargo, la decisión sobre la estructura depende de si opinamos que Lucas separo la parusía de los eventos de la historia contemporánea Cf V Fusco en O'Collins, *Luke*, 72-92

cer más efectivo este importante relato. En particular, tanto en la pasión como en la resurrección, Lucas se apoya en tradiciones que han dejado su huella también en Juan.

1. *Conspiración contra Jesús; Última Cena (22,1-38)*

El primer cambio de orden lucano queda ejemplificado por la *conspiración contra Jesús (22,1-6)*, interrumpida por Marcos para intercalar la unción de Aquél[61], pero que Lucas mantiene como una unidad. El evangelista explica que Satanás entró en Judas (también Jn 13,2.27). Después de las tentaciones en el desierto el Diablo había abandonado a Jesús hasta un momento más oportuno (Lc 4,13); ahora vuelve a emprender un ataque directo contra él. Entre sus adversarios se alinean también, al lado de los sumos sacerdotes, los capitanes o funcionarios (del Templo: 22,4.52; Hch 4,1; 5,24.26).

El evangelista especifica que son Pedro y Juan los que se adelantan para preparar la *Última Cena (22,7-38)*, cuyo relato es en Lucas el doble de largo que en Marcos o Mateo. El ardiente deseo de Jesús de celebrar esa Pascua con sus apóstoles expresa el calor de esa relación, especialmente entonces cuando ha llegado su hora (22,14-15; cf. Jn 13,1). Las frases de Jesús respecto a que no comerá ni beberá de nuevo «hasta que se cumpla el reino de Dios» o «hasta que llegue el reino de Dios» (Lc 22,16.18) realzan el simbolismo escatológico de esta cena, pero son obscuras en su referencia precisa. (En Lc 24,30-31, después de la resurrección, Jesús partirá el pan con sus discípulos, lo que puede considerarse una forma de la llegada del Reino.) Hay un problema importante en el hecho de que Lucas presente a Jesús bendiciendo la copa dos veces (22,17-18 y 20), antes y después de la acción de gracias sobre el pan[62]. Probablemente la primera copa pertenece a la descripción lucana de la cena pascual ordinaria (22,15-18), mientras que la segunda, precedida por el pan, corresponde a la descripción lucana de la eucaristía (22,19-20). Esta última es paralela a los relatos de Mc 14,22-24; Mt 26,26-28, pero con algunas diferencias (en bastardilla en lo que sigue): «Mi cuerpo, *entregado por vosotros; haced esto en memoria mía*» (parecido a 1Co 11,24: «Esto es mi cuerpo que se da

61. Cf. *supra* para la cuestión de si Lc 7,36-50 es o no una variante de la unción de Mc 14,3-9.

62. Esto se complica por un problema textual, porque en algunos testigos del texto occidental (Códice D, *Vetus Latina*) 22,19b-20, que contienen el segundo pasaje sobre el cáliz, está ausente; cf. *Cuestiones* 1. La mejor solución es aceptar que la lectura breve es una enmienda de los escribas para eliminar lo que parecía una repetición.

por vosotros») y no «sangre de la alianza», sino «*Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, derramada por vosotros*» (la primera parte se asemeja a 1Co 11,25). Así pues, pudo haber habido dos tradiciones sobre la Última Cena, una conservada en Marcos/Mateo; otra, en Pablo y Lucas. La fiesta de la Pascua contenía un motivo de rememoración (*anámnesis*): «Recuerda el día de tu partida de Egipto todos los días de tu vida» (Dt 16,3), pero para los cristianos esto se muda en un recuerdo de Jesús. Las frases lucanas que presentan al cuerpo y la sangre de éste entregados o vertidos «por vosotros»[63] insisten en el aspecto soteriológico de la muerte de Jesús y de la eucaristía.

Marcos y Mateo tienen tres predicciones del destino de los discípulos: una (que incluye a Judas) realizada en la Última Cena, dos (que implican al conjunto de los discípulos y a Pedro) pronunciadas en el camino al Monte de los Olivos. El relato de Lucas, más «ordenado», sitúa a las tres en la Última Cena (como hace Juan). La predicción de la traición de Judas (22,21-23) es substancialmente una reelaboración de Mc 14,18-21, excepto que en este último evangelio precede a las palabras eucarísticas[64]. La predicción sobre el conjunto de los discípulos/apóstoles (Lc 22,24-30), compuesta y adaptada de Marcos y Q, es muy lucana en su benevolencia. Jesús, como reacción a una disputa de los apóstoles sobre cuál de ellos es el mayor, los alaba por la fidelidad mostrada en sus pruebas y les promete sendos lugares en la mesa, en el Reino, y tronos desde los que juzgarán a las doce tribus. Esto es virtualmente lo opuesto a Mc 14,27: los discípulos se escandalizarán y desperdigarán. Ciertamente, al contrario que Marcos, Lucas no describe la fuga de los apóstoles cuando Jesús es arrestado. De modo semejante, Lc 22,31-34 es un añadido único que modifica la predicción de la triple negación de Pedro, pues cuando Satán ponga todo su esfuerzo en cribar a los apóstoles como al trigo, Jesús promete rezar por Simón (Pedro) para que su fe no desfallezca. Cuando se convierta, ha de fortalecer a sus hermanos (¿los otros apóstoles, todos los creyentes, o ambos?). Propio también de Lucas es el diálogo que lleva a la constatación de que los apóstoles tienen dos espadas (22,35-38). La situación del envío misionero sin provisiones (como en 10,4: los Setenta y dos) ha cambiado ahora; todos necesitan estar preparados, con bolsa, zurrón o espada, pues Jesús será contado entre los malhechores. Los apóstoles

63. Cf. Jn 6,51 «El pan que les daré es mi carne para la vida del mundo».

64. Al presentar la predicción de la traición de Judas (cf. la designación de «traidor» en 6,16) después de que éste haya participado en la eucaristía, ¿está avisando Lucas pedagógicamente a sus lectores de que participar en la eucaristía no es garantía automática de un correcto comportamiento?

no comprenden ese lenguaje figurado y el Maestro responde «Ya basta» cuando le indican que tienen dos espadas[65].

2. *Oración y prendimiento en el Monte de los Olivos; procesos judío y romano (22,39-23,25)*

Lucas no registra ningún diálogo en el camino desde el cenáculo hasta el lugar «acostumbrado» (cf. Jn 18,2), en la montaña frente a Jerusalén, donde *Jesús ora y es arrestado 22,39-53)*. Lucas simplifica la dramática descripción marcana de cómo se aparta Jesús de los discípulos. No hay una separación por partes del conjunto de los discípulos, primero con Pedro, Santiago y Juan, y luego él solo. Tampoco presenta Lucas una descripción de las emociones de Jesús y de su postración en el suelo. El Jesús lucano dobla sus rodillas con toda compostura para rezar (una postura familiar a los cristianos. Hch 7,60; 9,40; 20,36; 21,5); formula sólo una plegaria (no tres), y encuentra a sus discípulos durmiendo en seguida (y, además, «por la pena»). Si 22,43-44 (aparición de un ángel a Jesús) fue escrito por el evangelista y no es una añadido posterior de un copista (cf. BDM 1, 179-186), Lucas difiere de Marcos/Mateo en que presenta una respuesta a la oración de Jesús, un rasgo ilustrativo de la cercanía al Padre del Jesús lucano. En Marcos/Mateo, después de que Jesús es tentado por el Diablo durante 40 días en el desierto, los ángeles le sirven. Lucas omitió esto, pero ahora un ángel fortalece a Jesús y lo prepara para entrar en la segunda gran prueba o examen.

Las palabras de Jesús durante el prendimiento muestran que conoce la mala intención escondida tras el beso de Judas (Lc 22,48). Al retomar el tema de las espadas, los discípulos demuestran su continua falta de comprensión preguntándole si deben atacar con la espada. Esta pregunta hace que Jesús les diga que desistan, un aviso que Lucas traspasa a los cristianos que hacen frente a persecuciones o arrestos en su tiempo. Sólo él entre los evangelistas describe a los sumos sacerdotes como presentes en el Monte de los Olivos. Jesús les recuerda su enseñanza diaria en el Templo y se extraña de la fuerza armada que utilizan para arrestarlo (cf. el interrogatorio de Jesús por Anás en Jn 18,20). La teología lucana de la escena halla su expresión en 22,53: ésta es la hora del poder de las tinieblas. Sin embargo, incluso en este momento

65 No es claro por qué los discípulos tienen aquí dos espadas, y uno de ellos tiene otra cuando se produce el arresto de Jesus (BDM 1, 268-171) ¡Pero eso no los convierte en revolucionarios! Para un detallado estudio de Lc 22,24-30, cf P K Nelson, *Leadership and Discipleship* (SBLDS 138), Scholars, Atlanta, 1994

tan desesperado queda demostrada la benignidad de Jesús (sólo en Lucas), pues se para a curar la oreja derecha del siervo del sumo sacerdote que ha salido para prenderlo.

En Marcos/Mateo y en Juan las negaciones de Pedro están entremezcladas (de diferentes maneras) con la escena nocturna en la que Jesús está ante las autoridades judías. El sentido del orden lucano le hace colocar las *negaciones de Pedro (22,54-62)* en primer lugar, antes del proceso judío, resultando así que Jesús está presente en el patio mientras Pedro lo niega. El emocionante momento en el que Jesús se vuelve y mira a Pedro recuerda la promesa de la Última Cena de que Jesús rezará por Simón Pedro para que su fe no desfallezca. Lucas sitúa también en ese contexto del patio durante la noche la escena del *escarnio de Jesús por parte de los judíos (22,63-65)*, y hace que los mismos que lo prendieron sean los que se burlen de él. Mateo y Marcos, sin embargo, presentan lo del escarnio al final del juicio judío y son los miembros del Sanedrín quienes se burlan. Esta disposición hace que Lucas simplifique la presentación del *proceso ante las autoridades judías (22,66-71)*[66] de modo que todo tiene lugar durante la mañana. Los sumos sacerdotes preguntan a Jesús si es el mesías, el Hijo de Dios; pero la cuestión aparece dividida en dos segmentos, y se evita una respuesta al primero porque no creerían, rasgos que se hallan también en Jn 10,24-25.33.36.

El relato lucano del *proceso ante Pilato (23,1-25)* se aparta significativamente de Marcos. Los judíos presentan un conjunto de cargos al Procurador: Jesús pervierte a la nación, como se ejemplifica en su prohibición de pagar el impuesto al César y en su afirmación de que es el mesías. Lucas conoce la estructura de un juicio romano (cf. los cargos presentados contra Pablo en Hch 24,5-9) y acomoda la tradición de Jesús en este esquema. Lc 23,4.14.22 escenifica la inocencia de Jesús, pues Pilato dice por tres veces que no halla en él culpa alguna (cf. en Jn 18,38; 19,4.6 las tres veces en las que Pilato dice que no encuentra en él delito alguno). Sólo Lucas (23,6-12) cuenta que Pilato envió a Jesús a Herodes, quien le hizo muchas preguntas y se burló de él..., continuación del material especial sobre Herodes (9,7-9, p. 361), pero

66. Se ha suscitado la cuestión de si debe hablarse de un verdadero proceso en Lucas, puesto que en su relato no hay testigos, ni referencia alguna al sumo sacerdote como interrogador, ni acusación de blasfemia, ni condena a muerte. Ahora bien, en la pintura total lucana no es inapropiado el vocablo «juicio». Al final del procedimiento (22,71) los miembros del Sanedrín dicen: «¿Qué necesidad tenemos de testimonios (testigos)?». Lc 24,20 afirma que los sumos sacerdotes impusieron a Jesús la condena a muerte (*kríma*). Hch 13,27-28 dice que los principales de Jerusalén condenaron (*krínein*) a Jesús.

también un paralelo anticipatorio del juicio de Hch 25-26, donde Festo, el perplejo gobernador romano, envía a Pablo al rey herodiano Agripa II para que sea interrogado. En ambos casos (Lc 23,15; Hch 26,32) el acusado es devuelto al gobernador sin que se le impute delito alguno. Es especialmente lucana la observación de que la presencia de Jesús ante Pilato y Herodes arregló la enemistad que existía entre ellos. El Jesús que sanó a tantos durante su ministerio público continúa curando en medio de su pasión. Cuando vuelve Jesús, Pilato intenta por dos veces liberarlo, incluso proponiendo el castigo menor de los azotes, pero finalmente entrega a Jesús a «su voluntad» (Lc 23,25). Y esto ocurre sin que Lucas narre la flagelación y el escarnio de Jesús por los soldados romanos, que sí aparecen en los otros tres evangelios[67]. ¿Es la causa de esta omisión el poco gusto lucano por la repetición, ya que Jesús había sido escarnecido antes por Herodes?

3. *El camino a la cruz, crucifixión, sepultura (23,26-56)*

Al elevar el camino a la cruz (23,26-32) por encima de una mera secuencia de transición tal como se halla en los otros evangelistas, Lucas construye un episodio que ocupa un lugar clave en la estructuración de la muerte de Jesús. Inmediatamente antes de que Jesús sea crucificado, el evangelista agrupa los episodios de Simón el Cireneo, el de una gran multitud de gentes que le sigue y el de «las hijas de Jerusalén»; en 23,47-49, inmediatamente después de que Jesús muera en la cruz, el evangelista vuelve a agrupar los episodios del centurión romano, el de la muchedumbre que se arrepiente y el de las mujeres de Galilea: un tríptico con la crucifixión en el centro y con tres grupos favorables a Jesús en cada lado. Lucas ha contado ya que cuando nació Jesús algunos judíos lo recibieron favorablemente; ahora insiste en que esto es también verdad cuando Jesús muere, sólo que en este momento ha entrado en el cuadro un gentil. Imitando el lenguaje del AT, las palabras de Jesús a las lacrimosas hijas de Jerusalén (23,28-32) representan una continuación del tema del llanto de Jesús cuando proclama que el destino de esa ciudad ya está sellado (19,41-44) a pesar de la presencia de algunos que se compadecen de él. La especificación «vosotras y vuestros hijos» reconoce que el peso de la futura catástrofe caerá en otra generación.

67. Esta omisión significa que Lucas no menciona a los soldados hasta 23,36, hacia la mitad del relato de la crucifixión. Esto ha llevado a la acusación (falsa) de que Lucas pinta a los participantes judíos crucificando físicamente a Jesús. Cf. p. 89 y BDM 1, 856-859.

Lucas remodela también los *incidentes que culminan en la muerte en cruz (23,33-46)*. Sólo en este evangelio habla Jesús en el momento de la crucifixión. Algunos manuscritos no tienen las palabras de Jesús en 23,34a: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (BDM 2, 971-981), pero la extensión del perdón cuadra admirablemente con la perspectiva lucana. Marcos describe tres grupos de gentes que se burlan de Jesús antes de que muera: los viandantes, los sumos sa-cerdotes y los otros dos crucificados. Después de haber separado al pueblo como simple observador, Lucas presenta el triple escarnio de Jesús por obra de los principales, los soldados y uno de los crucificados con él. La escena, propia sólo de Lucas, con los dos crucificados en 23,40-43 es una obra maestra de la teología lucana. La generosidad de Jesús va mucho más allá de lo que pide el criminal[68], y éste resulta ser el primero que será admitido en el Paraíso. La frase final de Jesús en la cruz, segura y confiada, «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (23,46) es totalmente diferente del grito dolorido del Jesús marcano al sentirse abandonado. Todos los signos negativos que acompañan a la crucifixión, incluso el velo del Santuario que se rasga por medio, están colocados antes de la muerte de Jesús, de modo que los resultados positivos, salvíficos, de su muerte se destacan claramente.

Para ejemplificar esos resultados Lucas relata la *reacción de las tres partes a la muerte de Jesús, seguidas por la sepultura (23,47-56)*. El centurión romano une su testimonio al de Herodes, Pilato y uno de los malhechores crucificados con Jesús de que éste era un hombre justo y no había hecho nada malo. Las multitudes expresan su tristeza. Las mujeres que siguen a Jesús están de pie a distancia, mirándolo; ellas serán el lazo de unión con el futuro, pues contemplan también el enterramiento[69] y van a la tumba. El toque final es decirnos que las mujeres observan el sábado. Lucas insistió repetidamente en que en el nacimiento de Jesús todo se hizo de acuerdo con la Ley; de un confín a otro de su vida Jesús ha vivido dentro de las fronteras del judaísmo.

68 Se le llama a menudo el «buen ladrón», pero Lucas lo designa como «malhechor», sin especificar su crimen Aunque el hombre reconoce que su castigo es justo, nunca expresa arrepentimiento (cf Lc 15,20, *supra*) ¿Es accidental el que este ladrón sea el unico, en este y en los otros evangelios, en llamar a Jesús simplemente así, «Jesús», sin ningún modificante adicional?

69 Aquí desarrolla Lucas el retrato de José de Arimatea para explicar que aunque era un miembro del Sanedrín no dio su asentimiento a las decisiones contra Jesús

Apariciones del Resucitado en la zona de Jerusalén (24,1-53)[70]

Lucas se desvía de la indicación de Marcos de que el Jesús resucitado habría de aparecerse en Galilea, y concentra sus tres escenas da apariciones en el entorno de Jerusalén. Esto sirve de ligazón más profunda con la pasión. Y lo que es más importante: Lucas puede acabar así su evangelio en el lugar donde comenzó, la ciudad que simboliza el judaísmo.

1. *En la tumba vacía (24,1-12)*

Aunque Lucas sigue a Mc 16,1-8, lo modifica enormemente añadiéndole aclaraciones (v. 3: cuando las mujeres entran, no hallan el cuerpo), una pregunta dramática (v. 5: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?») y algunas adaptaciones (v. 6: no una aparición en Galilea, sino una rememoración de lo que Jesús dijo allí; y v. 9: las mujeres no se mantienen en silencio, sino que lo cuentan al resto de los discípulos). Lucas tiene su tradición propia sobre la presencia de Juana (la mujer de Cuzá: 8,3). Verdaderamente novelesco es el v. 12, textualmente dudoso, donde se dice que, a pesar de que los discípulos no creyeron a las mujeres, Pedro corrió a la tumba, vio los lienzos y se volvió a casa admirándose de lo ocurrido. Todo ello es extremadamente cercano a lo que cuenta Juan en 20,3-10 (aunque sin la mención del discípulo amado). La referencia posterior de Lucas a este hecho *en plural* en 24,24, después de la visita de las mujeres a la tumba», es desconcertante: «Algunos de los nuestros fueron a la tumba».

2. *Aparición en el camino de Emaús (24,13-35)*

Este relato de una aparición, dramático y muy extenso, es propio sólo de Lucas, aunque hay un eco de él en el apéndice a Marcos (16,12-13). El autor emplea aquí algunas técnicas narrativas de buena factura, por ejemplo la esperanza desengañada de que Jesús habría de ser el liberador de Israel; Jesús simulando seguir el camino. Pero también hay elementos curiosos: no es fácilmente localizable una Emaús a sesenta estadios de Jerusalén (unos 11 km); nada sabemos de este Cleofás y, *a fortiori*, de su innominado compañero; son difíciles de estimar las referencias cronológicas al final del día (vv. 29.33); finalmente, Lucas (v. 34) no nos explica las circunstancias de la aparición a Simón

70. R. J. Dillon, *From Eyewitnesses to Ministers of the Word... Luke 24* (AnBib 24), PIB, Roma, 1978.

(Pedro) antes del atardecer de ese día[71]. Es típicamente lucano que el primer relato de una aparición tenga lugar en un viaje. Al igual que en el largo viaje a Jerusalén, así también en 24,27 Jesús concede importantes revelaciones a los discípulos: invoca al conjunto de las Escrituras para explicar lo que él ha realizado como mesías. En el libro de los Hechos los predicadores apostólicos harán lo mismo: Lucas desea enraizar su uso de la Escritura en una revelación otorgada por Jesús. Sin embargo, aunque los corazones de los discípulos ardían cuando Jesús les abría el significado de las Escrituras, sólo lo reconocieron cuando partió el pan. Esto prepara para la fracción (eucarística) del pan en la comunidad cristiana descrita en los Hechos[72], y (junto con otras comidas postpascuales) puede haber estado en la raíz de la creencia cristiana en la presencia del Señor resucitado en el banquete eucarístico.

3. *Aparición en Jerusalén y ascensión a los cielos (24,36-53)*

Al igual que en Juan (y al parecer en el Apéndice a Marcos 16,14-18), *la primera aparición lucana a los discípulos reunidos (24,36-49)* está situada en Jerusalén en el atardecer del día de la resurrección. Tanto en Lucas como en Juan (20,19-29) se hallan los rasgos siguientes· Jesús se sitúa en pie, en medio de ellos, y dice: «La paz sea con vosotros»; hay una referencia a las heridas de Jesús (manos y pies en Lucas; manos y costado en Juan); la misión encargada por Jesús incluye el perdón de los pecados y el papel del Espíritu (explícito en Juan; designado simbólicamente en Lucas como «lo que mi Padre ha prometido»). Lucas insiste particularmente en la realidad de la aparición de Jesús, puesto que éste come y afirma que tiene huesos y carne. (En su referencia al cuerpo resucitado Pablo habla de un cuerpo espiritual y no de carne y sangre [1Co 15,44.50].) Jesús aclara también las Escrituras a sus discípulos, signo de que esto es fundamental para comprender lo que Dios ha hecho con él. En este caso la revelación consiste en un envío misionero (cf. Mt 28,18-20[73]; Jn 20,22-23), misión que comien-

71 Este hecho se sustenta en 1Co 15,5, donde se dice que Jesús se apareció primero a Cefas

72 La combinación de lectura de las Escrituras y la fracción del pan habría de ser finalmente el componente básico del culto cristiano y, así, el alimento de la vida cristiana Sobre Lucas/Hechos, cf A A Just, Jr , *The Ongoing Feast Table Fellowship and Eschatology at Emmaus,* Liturgical, Collegeville, 1993

73 En Mateo la misión tendrá éxito porque el Jesús resucitado, a quien le ha sido dado todo el poder en el cielo y en la tierra, estará con los Once todos los días hasta el fin del mundo, en Lucas tendrá éxito porque el Espíritu prometido investirá a los Once con su poder

za en Jerusalén y cuyo programa más detallado será expuesto en Hch 1,8. Jesús manda a sus discípulos que sean testigos de las cosas que han ocurrido con él en cumplimiento de las Escrituras. Lucas había prometido al comienzo de su evangelio que su relato sistemático se basaría en lo que los testigos oculares y ministros de la palabra habían transmitido; claramente, pues, Lucas piensa que los discípulos cumplieron su misión.

La aparición termina con la *escena de la ascensión (24,50-53)*[74], cuando Jesús sale para Betania, bendice a sus discípulos y es llevado a los cielos. Los discípulos retornan con gozo a Jerusalén y al Templo, alabando a Dios. Esta escena de la ascensión, que tiene lugar el domingo de Pascua por la noche, termina la historia evangélica de Jesús. El evangelio comenzó en el Templo cuando un ángel descendió de los cielos a Zacarías; a modo de bloque inclusivo el evangelio concluye en el Templo cuando Jesús asciende al cielo.

II. FUENTES Y RASGOS DE LA COMPOSICIÓN

El evangelista reconoce haber utilizado fuentes: los «testigos oculares desde el principio y los ministros de la palabra» habían transmitido relatos de lo pasado y muchos habían intentado compilar sus propias narraciones (1,1-2). El evangelio mira frecuentemente hacia los Hechos, y esta orientación afecta al modo como Lucas trata sus fuentes. Por ejemplo, mientras que el evangelista Mateo incorpora a su relato sobre el ministerio de Jesús perspectivas cristológicas avanzadas, por ejemplo que Jesús es el Hijo de Dios expresado por medio de las confesiones de Pedro y de los discípulos, Lucas puede posponer tales confesiones hasta la predicación apostólica de los Hechos. El interés por los viajes paulinos de los Hechos ejerce su influencia en Lc 9,51 y 19,28-29, pues en estos versículos emplea ciertas indicaciones del viaje de Jesús a Jerusalén de Mc 10,1.32; 11,1 para servir de marco a diez capítulos (Lc 9,51-19,27), de modo que este viaje llega a ser el escenario de la mayor parte de la enseñanza de Jesús. A veces también la anticipación de los Hechos afecta al orden del material, como cuando el gobernador romano, Pilato, envía a Jesús a Herodes para que éste tome una decisión, como en Hch 25 el gobernador romano Festo envía a Pablo a (Herodes) Agripa para que tome una decisión. Al igual que

74. El texto occidental (cf. *Cuestiones* 1) omite «y fue asunto a los cielos». En mi opinión, y a pesar de Ehrman, *Orthodox*, 227-232, esta omisión es un error del copista (su ojo saltó de unas palabras a otras), o bien una eliminación para no tener el relato de dos ascensiones en Lucas/Hechos.

Tabla 4. USO DE MARCOS POR PARTE DE LUCAS

Material de Marcos en Lucas		*Interpolaciones lucanas más importantes*
Mc 1,15	= Lc 3,1-4,15	
		4,16-30 (en Nazaret)
Mc 1,21-3,19	= Lc 4,31-44; 5,12-6,9	5,1-11 (pesca milagrosa)
		6,20-8,3 (Pequeña interpolación)
Mc 4,1-6,44	= Lc 8,4-9,17	
Mc 8,27-9,40	= Lc 9,18-50	
		9,51-18,14 (Gran interpolación)
Mc 10,13-13,32	= Lc 18,15-43; 19,29-21,33	19,1-28 (Zaqueo, parábola)
Mc 14,1-16,8	= Lc 22,1-24,12	

hicimos con Mateo, trataremos primero de las dos fuentes escritas, Mc y Q, de las que podemos hablar con mayor seguridad, y luego del resto del material.

a) MARCOS[75]. Los elementos tomados de Marcos constituyen el 35 por ciento de Lucas. Según el punto de vista mayoritario entre los investigadores, el evangelista Lucas tuvo ante sus ojos una forma escrita de Marcos, aunque algunos se han preguntado si esta edición del primer evangelista era idéntica a la que utilizó Mateo. La manera de proceder de Lucas es seguir el orden marcano y tomar material de este evangelio en grandes bloques. Nótese que Lucas omite dos secciones secuenciales del primer evangelio: la llamada «Gran omisión» (Mc 6,45-8,26, desde el final de la primera multiplicación de los panes hasta la segunda), y la «Pequeña omisión» (Mc 9,41-10,12: el escándalo, doctrina sobre el divorcio). Las razones de estas omisiones no son totalmente claras; pero, además de las preferencias teológicas lucanas[76], debieron de ser factores probables el deseo de evitar repeticiones y la reelaboración del material dentro del marco geográfico planeado para la narración.

Aunque Lucas es en general bastante fiel a Marcos, efectúa algunos cambios que nos permiten detectar su pensamiento y sus propensiones. En lo que sigue presentamos una lista de los cambios más característicos realizados por el evangelista Lucas con algunos ejemplos en cada caso.

75. En comparación con el 80 por ciento de Marcos reproducido en Mateo, Lucas utiliza tan sólo el 65 por ciento, siendo a su vez ligeramente más amplio que Mateo.

76. M. Pettem, NTS, 42 (1996), 35-54, sostiene que Lucas no estaba de acuerdo con la tesis de Mc 7,18-19 (la «Gran omisión») de que Jesús mismo había contravenido la Ley en la cuestión de los alimentos, cf. Hch 10.

— Lucas enmienda el griego de Marcos mejorando la gramática, la sintaxis y el vocabulario, por ejemplo en 4,1.31.38 y *passim* omitiendo el adverbio «inmediatamente» que Marcos usa en demasía; en 20,22 cambiando un latinismo como *kénsos* (= *census*) de Mc 12,14; en 20,23 sustituyendo la «hipocresía» de Mc 12,15 por «malicia».

— Lucas afirma al comienzo de la obra su intención de escribir con cuidado y ordenadamente (1,3); de acuerdo con ello reordena la secuencia marcana para cumplir su objetivo, por ejemplo el rechazo de Jesús en Nazaret está colocado al principio del ministerio en Galilea, y no cuando ya ha pasado cierto tiempo (Lc 4,16-30 respecto a Mc 6,1-6) para explicar por qué el ministerio de Jesús se centra en Cafarnaún; la curación de la suegra de Pedro está situada antes de la vocación de éste y sus compañeros (4,38-5,11 respecto a Mc 1,16-31) para hacer más lógica la prontitud de Pedro en seguir a Jesús; las tres negaciones de Pedro están colocadas antes del juicio ante el Sanedrín evitando la complicada combinación de los dos sucesos. A veces el orden de Lucas se refleja en su omisión de los dobletes marcanos (Lucas no menciona la segunda multiplicación de los panes), mientras que a Mateo le gusta duplicar los rasgos y las personas. Sin embargo, Lucas presenta un doble envío de los apóstoles/discípulos (9,1-2; 10,1).

— Los cambios realizados en el material recibido de Marcos producen en Lucas algunas inconsistencias, por ejemplo, aunque en Lc 5,30 los interlocutores son los «fariseos y sus escribas», en 5,35 habla de «los discípulos de los fariseos», como si los fariseos no estuvieran presentes; aunque en 18,32-33 Lucas toma de Marcos la predicción de que Jesús será escarnecido, azotado y escupido por los gentiles, nunca se cumple esta profecía (al contrario que en Mc 15,16-20); Lucas ha cambiado el orden marcano de las negaciones de Pedro y el escarnio de los judíos a Jesús, pero se ha olvidado de insertar el nombre propio de este último en la nueva secuencia, de modo que, en una primera lectura, cuando Lc 22,63 dice que le «escarnecieron y maltrataron» parece referirse a Pedro y no a Jesús. Cf. también n. 67.

— Lucas, incluso más que Mateo, elimina o cambia pasajes de Marcos no favorables a aquellos cuya vida posterior los ha hecho dignos de respeto; por ejemplo, Lucas omite Mc 3,21.33.34 y en (4,24) modifica Mc 6,4 para evitar referencias peyorativas a la familia de Jesús; Lucas omite Mc 8,22-26, que escenifica la lentitud de los discípulos para ver, e igualmente Mc 8,33, donde Jesús llama «Satanás» a Pedro; en la pasión Lucas omite el fracaso de los discípulos, anteriormente predicho, el que Jesús los encuentre dormidos tres veces, y su huida, como trae Marcos en 14,27.40-41.51-52.

— Lucas refleja una buena sensibilidad cristológica, por lo que se

muestra más reverente respecto a Jesús y evita pasajes que pudieran presentarlo como más emotivo, duro, o débil; por ejemplo, Lucas elimina Mc 1,41-43, donde Jesús se muestra enternecido o severo; igualmente Mc 4,39, donde Jesús habla directamente al mar; Mc 10,14a, donde Jesús se indigna; Mc 11,15b, donde Jesús derriba las mesas de los cambistas; Mc 11,20-25, donde Jesús maldice a la higuera; Mc 13,32, donde Jesús dice que el Hijo no conoce ni el día ni la hora; Mc 14,33-34, donde Jesús aparece turbado y su alma está triste hasta la muerte; Mc 15,34, donde Jesús dice que Dios lo ha abandonado.

— Lucas hace hincapié en el desprendimiento de las posesiones[77], no sólo en su material propio (L), como veremos más abajo, sino también en cambios realizados en el texto de Mc; por ejemplo, los seguidores del Jesús lucano dejan *todo* (5,11.28), y el Maestro prohíbe a los Doce que lleven ni siquiera un bastón (9,3).

— Lucas elimina los nombres y palabras transcritas del arameo en Marcos (incluso algunos que incluye Mateo), presumiblemente porque no eran comprensibles para sus posibles lectores, por ejemplo Boanerges, Getsemaní, Gólgota, *Eloí, Eloí, lámma sabachtaní*[78].

— Lucas precisa la información de Marcos, presumiblemente para favorecer el flujo de la narración, o para lograr un mejor efecto o claridad; por ejemplo, Lc 6,6 especifica que la escena siguiente (Mc 3,1: «de nuevo») tuvo lugar «en otro sábado»; Lc 6,6 especifica: la «mano *derecha*», y en 22,50: la «oreja *derecha*»; Lc 21,20 clarifica o sustituye la «abominación de la desolación» de Marcos.

b) LA FUENTE Q. El material tomado de Q constituye un poco más del 20 por ciento de Lucas, y añade un fuerte tono ético a la imagen de Jesús. Al contrario que el evangelista Mateo, que dispone el material de Q para formar cinco sermones o discursos importantes, se piensa que Lucas ha conservado mejor la antigua ordenación del documento Q (tabla 2, *supra*). Ocasionalmente Lucas inserta material de Q en un bloque tomado de Marcos, por ejemplo la enseñanza de Juan Bautista (3,7-9.16c-18) dentro del primer bloque que describe a este personaje. Sin embargo, Lucas introduce la mayor parte del material de Q en dos

77 W E. Pilgrim, *Good News to the Poor. Wealth and Poverty in Luke-Acts*, Augsburg, Minneapolis, 1981, L T Johnson, *Sharing Possessions*, Fortress, Philadelphia, 1981, D P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Plochl, Linz, 1982

78 La omisión o modificación del colorido local marcano por parte de Lucas estaría relacionada con esta misma tendencia Por ejemplo los participantes de la cena pascual que mojan su pan en el mismo plato (Mc 14,20) y la corrección por parte de Lucas de afirmaciones marcanas dudosas, por ejemplo que Pilato en la fiesta de la Pascua tenía la costumbre de liberar un preso, el que pidiera el pueblo (Mc 15,6)

lugares en los que interrumpe la secuencia marcana (tabla 4, *supra*), a saber: un bloque pequeño de material de Q en 6,20-8,3 como parte de la «Pequeña interpolación», y un bloque más amplio de Q en 9,51-18,14, la «Gran interpolación» (concebida como parte del viaje de Jesús a Jerusalén). En ambos casos el evangelista mezcla este material de Q con otro de origen no marcano. Como vimos en el *Análisis general*, Lucas adapta el material de Q de muchos modos para que reflejen sus posiciones teológicas. Ahora bien, como no se nos ha conservado Q, es difícil a menudo saber si es Mateo o Lucas quien ha efectuado el cambio. Las parábolas del gran banquete y de los talentos/minas, en las que los dos relatos varían notablemente (Mt 22,2-10; 25,14-30 respecto a Lc 14,16-24; 19,12-27), ilustran la dificultad de saber exactamente lo que Lucas ha añadido.

c) MATERIAL LUCANO ESPECIAL (designado a menudo como L). Hay un 30 o 40 por ciento del material lucano que no está tomado de Marcos o de Q. Dado que el evangelista reconoce su dependencia de los testigos oculares/ministros de la palabra originarios y de otros muchos escritores que habían emprendido ya la redacción de relatos ordenados (1,1), no es sorprendente que los investigadores hayan postulado la existencia de fuentes propias de Lucas, más numerosas incluso que las supuestas para Mateo. Ahora bien, se presentan dos dificultades importantes cuando consideramos ese tanto por ciento de su evangelio que no se halla en Marcos ni en Q. La primera: puesto que Lucas es un reelaborador muy capaz, es extremadamente difícil decidir cuánto material ha compuesto él por sí mismo o cuánto ha tomado de tradiciones o fuentes previamente formadas. Segunda: cuando el escritor ha utilizado material ajeno, no es fácil distinguir entre tradiciones prelucanas de posibles fuentes también prelucanas. (En esta *Introducción* L incluye ambas posibilidades.) Las pp. 320 y 347-348 ilustraron esta cuestión en el caso de las narraciones de la infancia y de la pasión. Si se me permite incluir aquí mi punto de vista personal, aunque pienso que Lucas conocía ciertas tradiciones sobre los orígenes y la muerte de Jesús y sobre Juan Bautista, dudo de que hubiera fuentes reales anteriores a Lucas sobre María (la familia) o sobre el Bautista, o un relato completo de la pasión que no fuera el de Marcos. Hay ciertas concordancias entre Lucas y Mateo en contra de Marcos, pero no veo argumentos convincentes de que Lucas conociera el evangelio de Mateo[79]. Hay también claros paralelos lucanos con Juan, pero dudo que Lucas

79. BBM 618-619; Fitzmyer, *Luke*, 1, 73-75. Esfuerzos importantes por establecer la dependencia lucana de Mateo son: Drury, *Tradition*; Goulder, *Luke*, y Franklin, *Luke*.

conociera el evangelio joánico; más bien hay que pensar que a los dos les llegaron tradiciones similares[80].

Sin embargo, los investigadores han postulado la existencia de algunas fuentes para el evangelio lucano (para las de los Hechos, cf. p. 424), por ejemplo: 1) Una colección de himnos o cánticos primitivos (*Magnificat, Benedictus, Gloria in excelsis, Nunc dimittis*). 2) Una narración sobre Jesús a la edad de doce años, un ejemplo de un género más amplio de historias sobre la niñez de Jesús. 3) Una genealogía davídica de tradición popular en circulación entre los judíos de lengua griega. 4) Un grupo especial de parábolas entre las que figuraban[81]: el buen samaritano, el amigo importuno, el rico que agranda sus graneros, la higuera estéril, la dracma perdida, el hijo pródigo, Lázaro y el rico epulón, el juez inicuo, y el fariseo y el publicano. 5) Un grupo de historias de milagros, entre los que se contaban: la pesca milagrosa, la resurrección del hijo de la viuda, la curación en sábado de la mujer encorvada, del hidrópico y de los diez leprosos. Además de esto, y como distinto a fuentes más amplias, el autor parece haber tenido acceso a tradiciones o informaciones sobre Juan Bautista (orígenes familiares), María la madre de Jesús, Herodes Antipas y las mujeres-discípulas galileas. Algunas de ellas le llegaron a través de gentes que el autor menciona, por ejemplo, los conocimientos sobre Herodes (9,7-9; 13,31-32; 23,6-12) provenientes de Manahén, de la iglesia de Antioquía (Hch 13,1).

Al final de esta sección sobre las fuentes de Lucas, debemos recordar, tal como hicimos con Mateo (p. 292), que el evangelista ha hecho mucho más que reunir y organizar un material disperso. Ya al comienzo mismo de su obra Lucas habla de relato organizado, y todo lo que ha recibido o creado lo integra en una trayectoria épica que comienza en el templo de Jerusalén y concluye en la corte imperial de Roma. Esta narración épica puede leerse por sí misma, sin ningún conocimiento de sus fuentes[82], y éste fue probablemente el modo como fue escuchada o leída por su público originario. Lucas es un narrador bien dotado, es decir, manifiesta un sentido artístico auténtico (p. ej. los relatos de la infancia, bellamente equilibrados) y presenta algunas esce-

80. BGJ 1, xlvi-xlvii; BDM 1, 86-92; Fitzmyer, *Luke*, 1, 87-88. Los que postulan la dependencia piensan normalmente en un sentido distinto: Juan conoció a Lucas (p. 481-482).

81. Las parábolas y milagros propios sólo de Lucas son la clave para esas fuentes de milagros y parábolas arriba mencionadas. Aun admitiendo que Lucas se inspira en esas fuentes, pudo haber compuesto algunas parábolas y/o historias de milagros a imitación de las que veía en la fuentes.

82. Tannehill, *Narrative*, ayuda en este punto.

nas de exquisita ternura (el «buen ladrón»). En su elección o creación de material «L» figuran algunos de los pasajes más memorables del conjunto de los evangelios, por ejemplo las parábolas del buen samaritano y del hijo pródigo. Dante describió a Lucas con gran precisión, como el «escriba de la gentileza de Cristo»; en efecto, más que ningún otro evangelista Lucas ha dado al mundo un Jesús a quien amar. Si combinamos esto con los motivos teológicos señalados en el *Análisis general*, y recordamos que este mismo autor escribió el libro de los Hechos, debemos reconocer que el tercer evangelista es un importantísimo moldeador del cristianismo.

III. AUTORÍA

Hacia la segunda mitad del siglo II (título del P^{75}, Ireneo, Fragmento Muratoriano) se atribuía ya este libro a Lucas, compañero de Pablo. Tres referencias del NT (Flm 24; Col 4,14; 2Tm 4,11) nos hablan de él como colaborador y médico predilecto, fiel a Pablo en su encarcelamiento final. El modo como esta compuesto Col 4,11, es decir, todos los nombres que aparecen antes de este versículo pertenecen a la circuncisión, sugiere que Lucas, nombrado después, no era judío[83]. Esta información del NT aumenta de valor si se supone que Lucas formaba parte de ese «nosotros», es decir, esa forma de autorreferencia en ciertos pasajes de los Hechos en los que Pablo no viaja solo (ciertos momentos en el período entre los años 50-63)[84]. Fuera del NT, un prólogo de finales del siglo II añade que Lucas era sirio, de Antioquía, y que murió en Beocia, Grecia (cf. Fitzmyer, *Luke* 1, 38-39). Los investigadores están divididos, aproximadamente al 50 por ciento, sobre si esta atribución a Lucas debe aceptarse como histórica, es decir, si éste es o no el autor de Lucas-Hechos[85].

La objeción más importante contra la autoría por parte de un compañero de Pablo procede de los Hechos, a causa de las discrepancias/

83. El nombre *Loûkas* por sí mismo, forma abreviada de un nombre latino (¿Lucius?), no nos dice si era gentil o judío.

84. Los pasajes «nosotros» son: 16,10-17 («segundo viaje misionero», de Tróade a Filipos); 20,5-15; 21,1-18 (final del «tercer viaje misionero», de Filipos a Jerusalén); 27,1-28,16 (Pablo es enviado como prisionero a Roma).

85. Fitzmyer, *Luke Theologian,* 1-22 y Franklin, *Luke,* argumentan decididamente a favor. Una opinión minoritaria defiende que Lucas, compañero de Pablo, escribió después de los Hechos las epístolas pastorales, cuya información geográfica y biográfica explica el final abrupto de los Hechos. Cf. J. D. Quinn, en Talbert, *Perspectives,* 62-75; S. G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles*, SPCK, London, 1979, y la n. 1, *supra*, sobre la teoría de los tres volúmenes.

diferencias históricas y teológicas con las cartas paulinas; pero vamos a dejar este problema hasta que discutamos la autoría de esa obra en el capítulo siguiente. No tiene gran importancia que el autor de *este evangelio* sea o no compañero de Pablo, pues en cualquiera de los dos casos no hay razón para considerarlo compañero de Jesús[86]. Por consiguiente, como cristiano de la segunda o tercera generación, dependía de tradiciones proporcionadas por otros, tal como hemos postulado en la sección de *Fuentes.*

¿Qué puede deducirse sobre el evangelista de su obra misma? La última observación del párrafo precedente parece confirmarse por 1,1-3, donde el autor se incluye a sí mismo entre los que reciben información de lo sucedido a través de los testigos oculares y ministros de la palabra originarios. De entre los cuatro evangelista, es Lucas el que mejor maneja el griego y usa fácilmente estilos diversos[87]. En los Hechos muestra conocer las convenciones de la retórica y de los historiadores griegos y algún conocimiento de la literatura y pensamiento griegos. No es claro si sabía o no hebreo y arameo; ciertamente utilizaba a los LXX, como se ve no sólo en sus citas de la Escritura, sino en su enorme uso del estilo septuagintístico en partes apropiadas de su obra. Este manejo del griego ha llevado a muchos a postular que el evangelista era un pagano convertido al cristianismo. Sin embargo, su conocimiento del AT es tan detallado que otros defienden que debió de llegar a Cristo a partir de unos precedentes judíos. Ahora bien, el error sobre la purificación de los progenitores de Jesús en 2,22 (el plural «sus» implica erróneamente la purificación del padre) es impensable en alguien que hubiera crecido en una familia judía. Una solución que hace justicia a ambas partes es la que postula que el evangelista era un gentil, pero prosélito, o «temeroso de Dios», y que se había convertido, o se sentía atraído, al judaísmo años antes de recibir el evangelio[88].

La obra de Lucas contiene errores de geografía palestina (cf. 4,44 y 17,11 *supra*) que parecen excluir a un evangelista oriundo de esa

86 En el siglo IV Epifanio (*Panarion* LI 11,6) sostuvo que Lucas fue uno de los setenta y dos discípulos (Lc 10,1) Sin embargo, casi dos siglos antes, Tertuliano (*Contra Marcion* IV 2,1-2) tuvo a Lucas por un «varón apostólico», claramente distinto de los apostoles como testigos oculares

87 Por ejemplo las fórmulas imitativas del Prólogo, el estilo septuagintístico de los relatos de la infancia, el pulido discurso de Pablo en el Areópago de Atenas al modo clásico (Hch 17,16-31), y una estructura de la predicación de Esteban distinta de la de Pedro y Pablo Se ha sostenido que el estilo lucano se hace menos biblico y mas helenístico a medida que la narracion se mueve del Evangelio (centrado en Palestina) a los Hechos (en el camino hacia Roma)

88 Si el primer pasaje «nosotros» de Hch 16,10-17 se extiende hasta 16,20, el compañero incluido en ese «nosotros» seria un judio

región (lo que pone en cuestión a la vez que fuera él mismo el compañero de los pasajes «nosotros», quien, al parecer, debió haber pasado en Palestina los años 58-60). Se ha sostenido que el conocimiento de la iglesia de Antioquía patente en Hch 11,19-15,41 (que concluye hacia el año 50) es un apoyo a la tesis exterior al NT de que era antioqueno[89] (¿o fue él el origen de esa tradición?). Muchos piensan que la fórmula eucarística de 1Co 11,23-25, que Pablo dice haber recibido por tradición, procede de la práctica de la iglesia de Antioquía, desde la cual había sido enviado Pablo a sus viajes misioneros. La forma de las palabras lucanas en 22,19-20 no se deriva de Marcos y es muy cercana a la de Pablo, de modo que puede significar contacto con la iglesia de Antioquía. Ha habido diversos intentos de fundamentar que el evangelista era médico, como lo fue Lucas, señalando el lenguaje médico técnico y los datos introducidos en el material tomado de Marcos[90]. Sin embargo, en una serie de trabajos, H. J. Cadbury ha atraído a la mayoría de los estudiosos a la opinión de que las expresiones lucanas no son más técnicas que las empleadas por otros escritores griegos educados, que no eran médicos[91]. Añadiremos más datos a la imagen del autor cuando tratemos de los Hechos en el Cap. 10.

IV. POSIBLE LOCALIDAD O COMUNIDAD DESTINATARIA

La tradición externa de que Lucas (identificado como el evangelista) era de Antioquía nada nos dice en dónde y para quiénes fue escrito este evangelio. La tradición de que el autor era un compañero de Pablo eleva la posibilidad de que Lucas-Hechos tuviera como destinatarios a iglesias procedentes de las misiones paulinas. Más concretamente, un prólogo de finales del siglo II nos dice que este evangelio fue escrito en Grecia (Acaya) y que Lucas murió allí (Fitzmyer, *Luke* 1, 38-39).

89. Hay un pasaje «nosotros» de dudoso valor que aparece en el Codex Bezae en Hch 11,28, una escena situada en Antioquía hacia el 44 d.C. Fitzmyer, *Luke* 1, 43-47 añade la posibilidad de que Lucas fuera un habitante sirio de Antioquía (es decir, un pagano, pero semita).

90. Por ejemplo: Lc 4,38 añade «alta» a la fiebre de Mc 1,30. Lc 8,43 dulcifica la dura crítica contra los médicos de Mc 5,26. W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke*, Hodges, Figgis, Dublin, 1882, fue el mayor defensor de esta propuesta. Pero este autor no demostró ser demasiado versado en la crítica bíblica (p. ej., el 80 por ciento de su lista de cuatrocientas palabras son vocablos que se hallan en los LXX). Su tesis, sin embargo, fue admitida por reconocidos estudiosos: W. M. Ramsay, *Luke the Physician and Other Studies*, Doran, New York, 1908, y Harnack, *Luke*.

91. Cf. Cadbury, *Style*, 50-51; JBL, 45 (1926), 190-206; 52 (1933), 55-65.

A partir del testimonio interno de los dos volúmenes de la obra lucana, es verosímil que la concentración en la segunda parte de los Hechos en la vida de Pablo (independientemente de la identificación de los pasajes «nosotros») signifique que los destinatarios estaban relacionados de algún modo con la proclamación del mensaje evangélico por parte del Apóstol. El evangelio de Lucas difiere en muchos aspectos del de Mateo. Si éste fue escrito para la iglesia de Antioquía, es muy inverosímil que ésta misma fuera la destinataria del evangelio de Lucas (p. ej.: no pudieron formarse dos relatos de la infancia tan diferentes en la misma zona y para el mismo público). Se ha sugerido ocasionalmente Roma, ya que los Hechos concluyen allí, pero la presencia de la capital en esta obra es ante todo simbólica, como centro del mundo pagano. También, si este evangelio fue escrito después del 70 para Roma, esperaríamos algún eco de la persecución de Nerón de mediados de los 60. (Si Marcos tenía a esta ciudad como destinataria, ¿se habría necesitado allí otro evangelio?) Estrechando el círculo, diríamos que las últimas líneas de los Hechos (28,25-28), atribuidas a Pablo, indican que el futuro del evangelio está entre los gentiles[92], no entre los judíos. Sería extraño que Lucas estuviera dirigido a unos lectores mayoritariamente judeocristianos[93]. Las referencias de este evangelio a la sinagoga tienen un tono muy diferente al de Mateo. Tal como observa plausiblemente Meier, en *Vision*, 17, para la iglesia de Mateo la sinagoga se ha convertido en una institución extraña, mientras que para los destinatarios de Lucas la sinagoga era desde siempre una institución extraña[94]. Hemos visto que Lucas elimina las expresiones arameas de Marcos, los topónimos y las referencias con colorido local (el techo de adobe, los herodianos) como si no fueran a ser

92. Tyson, *Images*, piensa que los lectores potenciales eran paganos atraídos por el judaísmo («temerosos de Dios») y que el propósito de la obra lucana era lograr que aceptaran el cristianismo en vez del judaísmo. Por mi parte estimo que los paganos debían constituir una parte importante entre los destinatarios, pero no la totalidad de ellos. El tono de Lucas-Hechos que favorece esta opinión puede provenir en parte de la dedicatoria a Teófilo (Lc 1,3; Hch 1,1), quien pudo haber sido un pagano que miraba con buenos ojos al judaísmo. Este nombre está atestiguado tanto en ámbito gentil como judío.

93. Jervell, *Luke*, y Tiede, *Prophecy*, defienden que los lectores de Lucas son judeocristianos. Según Tiede, estarían confusos por la destrucción del Templo, por lo que el evangelista tendría que explicarles que ello era el resultado de que Israel no prestó oídos a los profetas y a Jesús. De todos modos, los paganos convertidos al cristianismo adoctrinados en la validez de la alianza veterotestamentaria, podrían estar igualmente asombrados por lo que le había ocurrido a Jerusalén.

94. E. A. LaVerdière y W. G. Thompson ofrecen una comparación extremadamente interesante entre las comunidades destinatarias de Mateo y Lucas en TS, 37 (1967), 567-597.

entendidas y las substituye por lo que sería más inteligible para gentes de procedencia griega. (Por ello, si es que había judeocristianos entre los destinatarios, no eran al parecer arameoparlantes.) Se han detectado en el evangelio ciertos rasgos en la presentación de Jesús que reflejan un mundo gentil; por ejemplo, la colocación al principio de la obra de una narración de la infancia y juventud de Jesús otorga al evangelio cierto aspecto de biografía helenística. Se han comparado las lecciones de Jesús durante un banquete a las de los sabios griegos en un simposio (14,7-24). La resistencia a dibujar a Jesús como sufriente durante la pasión cuadra con la renuencia del helenismo a pintar las emociones[95]. Todas estas observaciones tendrían sentido si Lucas-Hechos tuviera como destinatarios una zona preferentemente gentil, evangelizada directa o indirectamente (por medio de discípulos) por la misión paulina[96]. Naturalmente esta descripción puede cuadrar con muchos lugares. Concretamente la tradición antigua de que este evangelio fue escrito en y para una zona de Grecia estaría de acuerdo con el testimonio interno, y podría encontrar cierta corroboración en Hch 16,9-10, que pinta el movimiento de Pablo desde Asia Menor hasta Macedonia como dictado por una revelación divina. Nótese que he hablado de una zona, pues al referirnos a los destinatarios potenciales de Lucas quizá sea mejor pensar en cristianos de un mismo origen extendidos en una zona amplia que en una iglesia doméstica, o en una que vive en una gran ciudad.

V. INTENCIÓN DE LA OBRA

Estrechamente relacionada con el tema de los destinatarios está la cuestión, muy disputada, del propósito de Lucas-Hechos[97]. Mucho de ello depende de las relaciones con romanos y judíos tal como se pintan en

95. J. H. Neyrey, *Biblica*, 61 (1980), 153-171.

96. El hincapié de este evangelio en los pobres, la crítica a los ricos y la idealización en los Hechos de la tenencia en común de los bienes puede significar que la comunidad lucana tenía una gran proporción de gentes de clase social baja. Cf. H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Fortress, Philadelphia, 1988; también, L. T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBLDS 39), Scholars, Missoula, MT, 1977.

97. Bock, *Luke* 1, 14, hace una lista de once sugerencias, de las que sólo mencionaré las más importantes. C. H. Talbert, *Luke and the Gnostics: An Examination of the Lucan Purpose*, Abingdon, Nashville, 1966, no ha tenido muchos seguidores en su tesis de que Lucas escribía contra los gnósticos, por lo que hacía mucho hincapié en la humanidad y sufrimientos de Jesús y realzaba una línea legítima de autoridad; cf. Fitzmyer, *Luke* 1, 11.

la obra. Puesto que el Pilato de Lucas declara tres veces que Jesús no es culpable, ¿estaba acaso el autor intentando convencer a los lectores grecorromanos de que los judíos eran totalmente responsables de la crucifixión? Ahora bien, Hch 4,25-28 pone mal a Pilato con toda claridad. Puesto que los Hechos concluyen con Pablo conducido a Roma por haber apelado al Emperador, se ha sugerido que el autor pensaba en una defensa rápida para el Apóstol. Sin embargo, ¿no iba a informar luego del resultado de ese proceso en Roma? Otra propuesta es que el autor, por medio de la descripción de funcionarios romanos sensibles y juiciosos (p. ej. Galión en Hch 18,14-15), estaba tratando de persuadir a los funcionarios romanos para que trataran bien a los cristianos. Pero también pinta a funcionarios romanos intimidados por los dirigentes judíos hostiles (Pilato, los magistrados de Filipos y Félix). Además, la suposición de que las autoridades paganas iban a leer una obra de tales características es muy insegura. Una objeción similar puede plantearse a la tesis de O'Neill, *Theology*, de que los Hechos intentaban persuadir a los romanos educados para que se hicieran cristianos, una tesis complicada por su peculiar datación de los Hechos en el 115-130, pensada para establecer una comparación entre esta obra y las apologías de Justino Mártir[98].

Una sugerencia más plausible es la que propone que el escrito lucano podía servir de ayuda a los lectores u oyentes cristianos para la propia *comprensión de sí mismos*, especialmente cuando circulaban calumnias entre los no creyentes, ya fueran judíos o gentiles. Los cristianos necesitaban saber que nada subversivo había en sus orígenes, nada que pudiera hacerles entrar en conflicto con el gobierno de los romanos, y que era falso asimilar a Jesús y a sus inmediatos seguidores con revolucionarios judíos[99], que habían involucrado al ejército romano en una guerra a finales de los 60. Respecto a la relación de los destinatarios de Lucas con los judíos no creyentes en Jesús, algunos investigadores sienten que la pintura de estos últimos es extremadamente hostil, por lo que piensan que Lucas compuso su evangelio para dar cuerpo a este repudio de los judíos[100]. Sin embargo, la imagen lucana del papel del

98 H F D Sparks, JTS, NS 14 (1963), 457 466, hace una crítica de la primera edición del libro de O'Neill

99 Cassidy, *Jesus*, halla material revolucionario en potencia en la inversión de valores del *Magnificat* y las Bienaventuranzas, otros prefieren hablar de una revolución no violenta o incluso de pacifismo J M Ford, *My Enemy is My Guest Jesus and Violence in Luke*, Orbis, Maryknoll, 1984

100 Hay considerable bibliografía sobre el tema R L Brawley, *Luke Acts and the Jews Conflict, Apology, and Conciliation* (SBLMS 33), Scholars, Atlanta 1987, J T Sanders, *The Jews in Luke Acts*, Fortress, Philadelphia, 1987, F J Matera, JSNT, 39 (1990),

pueblo (judío) en la pasión es más matizada y más favorable a éste que en los otros evangelios, y en los Hechos presenta a muchos judíos que creen en Jesús. No hay duda de que esta obra describe a los dirigentes judíos, tanto de Jerusalén como de las sinagogas de la Diáspora, resistiéndose a la proclamación de Cristo (y en verdad este hecho puede ser histórico), pero tal descripción parece tener su origen en el deseo de explicar por qué los misioneros cristianos, y especialmente Pablo, se volvieron a los gentiles.

Ciertamente, todo el flujo de la narración de Lucas-Hechos sugiere el intento de explicar el *statu quo*. Dentro de las tres épocas de la historia de la salvación el evangelio viene detrás de la Ley y los Profetas porque Jesús es leal a Israel: Dios no ha cambiado en él su plan divino, sino que lo ha cumplido. Los Hechos van detrás como tercera época porque el Espíritu, que viene después de la partida de Jesús, hace del ministerio apostólico la continuación legítima de la proclamación del Reino. La revelación a Pedro sobre Cornelio, la vocación de Pablo y el acuerdo entre éste, Pedro y Santiago en Jerusalén legitiman el ministerio de Pablo a los gentiles como parte de esta continuación. Por la divina providencia un evangelio que comienza en Jerusalén, la capital del judaísmo, llega finalmente a Roma, la capital del mundo pagano. Los gentiles, destinatarios de Lucas-Hechos, podían estar seguros de que su aceptación de Jesús no era un accidente o una aberración respecto al plan de Dios desde la creación, plan que incluía finalmente la conversión de todo el mundo romano. Además, aunque estaban siendo evangelizados por los que no habían visto a Jesús, ese evangelio por ellos recibido se fundamentaba en los «testigos oculares y ministros de la palabra». Así pues, la finalidad[101] de este evangelio no es apologética, sino proporcionar confianza a los compañeros cristianos como el autor mismo lo indicaba al comienzo de su obra: «Para que conozcas la firmeza de la enseñanza que has recibido» (Lc 1,4). Si el autor era un cristiano procedente del paganismo que se dirigía a sus hermanos de la misma rama, escribía con la seguridad de que «ellos oirán» (Hch 28,28).

77-93 (matización muy útil); J. B. Tyson (ed.), *Luke-Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives*, Augsburg, Minneapolis, 1988; J. B. Tyson, *Images of Judaism in Luke-Acts*, University of South Carolina Press, Columbia, SC, 1992 (muy buena bibliografía), y J. A. Weatherly, *Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts* (JSNTSup 106), Academic, Sheffield, 1994.

101. Squires, *Plan*, muestra que los lectores del mundo helenístico podían encontrar paralelos en la literatura grecorromana que realzaban la providencia divina.

VI FECHA DE COMPOSICION

El mismo prólogo antiguo, que sitúa a los destinatarios de Lucas en Grecia, nos dice que Lucas al morir tenía ochenta y cuatro años, y que escribió después de Mateo y Marcos. El que Lucas utilizara a Marcos es de lo más probable a partir del mismo testimonio interno; y si Marcos ha de datarse en el período 68-73, es *improbable para Lucas una fecha anterior a los 80.* (Puesto que Mateo y Lucas parecen haber sido totalmente independientes uno del otro, no hay manera de decidir quién de ellos es el más antiguo por el testimonio interno.) El constante pesimismo lucano sobre el destino de los dirigentes judíos y de Jerusalén hace verosímil que la capital hubiera sido ya destruida por los romanos en el 70[102].

Las objeciones a una datación posterior a los 80 provienen sobre todo de la constatación de que los Hechos concluyen en el 63, con la prisión de Pablo en Roma durante dos años, y también de la suposición de que si Lucas hubiera escrito mucho más tarde nos habría informado de la vida posterior de Pablo y de su muerte. Pero como veremos en el próximo capítulo, esta objeción interpreta mal la intención de los Hechos, que no es contarnos la vida de Pablo sino escenificar la expansión del cristianismo que culmina con el hecho simbólico de la llegada del gran misionero a Roma, la capital del Imperio pagano. En verdad, la relación propuesta por el Pablo de Hch 28,25-28 entre la misión a los gentiles y el fracaso de la misión a los judíos es tan diferente de lo que Pablo mismo escribió en Rm 9-11, hacia el 57/58, que es muy difícil imaginar una fecha de composición para los Hechos a comienzo de los años 60.

¿Cuanto tiempo después del 80 se compusieron Lucas-Hechos? *Los autores señalan una fecha no posterior al 100*[103]. El interés del evange-

102 Lc 11,49-51, 13,34-35, 19,41 44, 21,20-24, 23,28-31 Hay un debate sobre si 19,43-44 es tan exacto que requeriría haber sido escrito después de la destrucción de la ciudad, 19,46 omite la descripción paralela marcana de que el Templo habría de ser una casa de oración «para todas las naciones», presumiblemente porque el Templo ya estaba destruido cuando Lucas escribía, en 21,20 la «abominación de la desolación» marcana es sustituida por una imagen de Jerusalén rodeada de ejércitos enemigos, 21,23 omite la referencia marcana a la huida en invierno (¿quizá porque Lucas sabía que Jerusalén fue destruida en agosto/septiembre?) Sin embargo, admitimos que la ausencia de un texto evangélico (o, ciertamente, del NT) claro, concreto e indiscutible sobre la destrucción del Templo como algo que ha tenido ya lugar es un problema, puesto que ese hecho hubo de producir un enorme impacto en los cristianos (Cap. 7, n 93).

103 Una minoría fecha Lucas-Hechos en el siglo II (a veces en momentos tan tardíos como el 150), y afirma que se compuso para corregir los movimientos heterodoxos de

lio por Jerusalén como ciudad simbólica no cuadra con las perspectivas de la literatura cristiana del siglo II. Respecto a Asia Menor, y en concreto para Éfeso, el autor sólo parece conocer una estructura eclesiástica de presbíteros (Hch 14,23; 20,17). No hay ningún indicio de una estructura desarrollada, de un obispo por cada iglesia, tan claramente atestiguada para esa zona por Ignacio antes del 110. El autor de los Hechos no muestra conocimiento alguno de las cartas de Pablo, que fueron reunidas en una colección a comienzos del siglo II. Dentro de este lapso temporal entre el 80 y el 100, y para conservar la posibilidad de que el autor fuera un compañero de Pablo, la mejor datación podría ser el 85, *con una variación de más/menos cinco a diez años.*

VII. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Hay un problema textual particular, denominado torpemente «No interpolaciones occidentales»[104], que afecta a la interpretación de Lc 22,19b-20; 24,3b.6a.12.36b.40.51b.52a y quizás de otros versículos. Los testigos de la familia textual occidental presentan muchas veces lecturas más amplias que las de otras tradiciones manuscritas, pero en estos versículos traen lecturas más breves. Siguiendo la norma de los famosos críticos textuales del siglo XIX Wescott y Hort, muchos estudiosos y traductores siguen este texto breve occidental y eliminan de Lucas las lecturas amplias mejor atestiguadas. Algunas de ellas son importantes; por ejemplo, 22,19b-20 trata del cáliz eucarístico; 24,12 describe a Pedro yendo a la tumba vacía. La tendencia más reciente, sin embargo, es aceptarlas como genuinas, en parte porque el P^{75}, el manuscrito más antiguo de Lucas que poseemos, publicado en 1961, las contiene.

2) «Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad» (2,14). En la segunda frase hay cuatro elementos, de los que los tres primeros no son objeto de discusión alguna («paz» [nominativo], «en la tierra», «a los hombres» [dativo]). Respecto al cuarto, los mejores y más antiguos manuscritos griegos, seguidos por la Vulgata latina, leen el genitivo de *eudokía* («buena voluntad, favor»), lo que ha sido el origen de la traducción clásica católica «Paz *para los hombres de buena voluntad*». Otros manuscritos griegos inferiores leen el

ese período. Así, por ejemplo, O'Neill, *Theology*; J. T. Townsend, en Talbert, *Luke-Acts*, 47-62.

104. Cf. K. Snodgrass, JBL, 91 (1972), 369-379; G. E. Rice, en Talbert, *Luke-Acts*, 1-16; A. W. Zwiep, NTS, 42 (1996), 219-244.

nominativo. Lutero prefirió esta lectura porque evitaba cualquier idea de que Dios concedía la paz de acuerdo con el mérito humano. De ahí se deriva la traducción clásica protestante: «Y en la tierra paz y *buena voluntad para los hombres*». Los investigadores modernos rechazan el nominativo y buscan resolver el problema teológico recurriendo a frases en hebreo o arameo de los manuscritos del Mar Muerto tales como «hombre/hijos de Su buena voluntad». De este modo el genitivo de Lucas significaría no «buena voluntad [humana]», sino del «favor de Dios», es decir, la paz se concede a las gentes favorecidas por Dios. Para el debate actual, cf. BBM 403-405.677-679.

3) La confesión de Pedro aparece en los cuatro evangelios e ilustra las teorías de las relaciones entre ellos:

Mc 8,29: «Tú eres el Mesías»
Mt 16,16: ««Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios viviente»
(seguido por la concesión del nombre de Pedro)
Lc 9,20: «El Mesías de Dios»[105]
Jn 6,69. «Tú eres el Santo de Dios»

Según la teoría de las «Dos fuentes», Mateo y Lucas han expandido a Marcos de diferente manera. Según la hipótesis de Griesbach, Marcos, que utiliza a Mt y a Lc, escogió un elemento común a los dos. Los que sostienen que Lucas conoció a Mateo piensan que el primero abrevió una fórmula mateana, quizás bajo la influencia de la forma de Marcos, más breve. La probabilidad de que haya una especial relación entre Juan y Lucas puede dar razón de la modificación genitiva («de Dios») en ambos. Ahora bien, la relación con Juan es complicada, puesto que hay también paralelos con Mateo. En Jn 1,40-42 Andrés llama a su hermano Simón (Pedro) y le dice. «Hemos encontrado al mesías», y en esta ocasión Jesús le otorga el nombre de Pedro; en Jn 11,27 confiesa Marta: «Tú eres el mesías, el Hijo de Dios». ¿Ocurre todo esto porque Juan conocía a los Sinópticos o porque tradiciones comunes alimentaron las corrientes sinóptica y joánica de la formación evangélica?

4) Lucas aporta textos que ilustran la complejidad de la noción del reino de Dios[106]. Hay ambivalencia sobre si se refiere al reino o al rei-

105 El tema del mesías aparece con mucha fuerza en Hechos, cf M L Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts* (JSNTSup 110), Academic, Sheffield, 1995

106 Muy util aquí es Fitzmyer, *Luke*, que traduce con gran exactitud los verbos en los pasajes del Reino y que trata en profundidad todos lo que afecta al reino de Dios (p ej 1, 154 157, 2, 1159)

nado de Dios, sobre si ha venido y/o en qué grado está viniendo, y si es visible o invisible. En 13,24.28.29 se emplean imágenes de entidades reales como la puerta, la mesa y la expulsión del Reino; en 9,27 se dice que hay algunos de los que están allí que no gustarán la muerte hasta que vean venir el reino de Dios. Sin embargo, en 17,20-21 Jesús afirma que la venida del Reino no es materia de observación de modo que uno pueda decir «Aquí o allá está». En 11,12 Jesús enseña a los discípulos a rezar para que venga el Reino. En 10,9 Jesús dice a sus discípulos que proclamen en las ciudades que van a visitar: «El reino de Dios está cerca»; en 11,20 Jesús dice que por el dedo de Dios expulsa los demonios, «El reino de Dios ha llegado a vosotros»; y en 11,21 dice «El reino de Dios está entre vosotros». Según 21,31-32 (discurso escatológico), al ver los signos de los tiempos finales se puede decir: «El reino de Dios está cerca»; y todo eso va a ocurrir antes de que muera esa generación. Esta perspectiva tan variada es un reflejo del problema de la doble escatología, futura y realizada, que se presenta también en otros lugares del NT (cf. *Cuestiones* 2 del Cap. 10 y p. 454).

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LUCAS

(Véase también la *Bibliografía* del Cap. 6 sobre el problema sinóptico y sobre la investigación de Q. Los libros señalados con un asterisco tratan también de los Hechos.)

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: **Bock, D. L.** (2 vols.: BECNT, 1994, 1996); Browning, W. R. E., TBC, [3]1972; Caird, G. B., PC, 1963; Craddock, E. B., IBC, 1990 ; Culpepper, R. A., NInterpB, 1995; Danker, E. W., ProcC, [2]1987; Ellis, E. E., NCBC, [2]1974; Evans, C. A., NIBC, 1990; Evans, C. E., TPINTC, 1990; **Fitzmyer, J. A.** (2 vols.: AB, 1981, 1985); Geldenhuys, N., NJCNT, 1951; Green, J. B., NTT, 1995; Johnson, L. T., ABD 4, 403-420; SP, 1991; Leaney, A. R. C., BNTC, [2]1966; Marshall, I. H., NIGTC, 1978; Morris, L., TNTC, 1974; Nolland, J. (3 vols.: WBC, 1989, 1993); Plummer, A., ICC, [5]1922; Reiling, J.-J. L. Swellengrebel, TH, 1971; Stöger, A. (2 vols.: NTSR, 1969); Thompson, G. H. P., NCJarBC, 1972; Tiede, D. L., AugC, 1988; Tinsley, E. J., CCNEB, 1965; Tuckett, C. M., NTG, 1996.

BIBLIOGRAFÍAS: Fitzmyer, *Luke,* tiene excelentes apartados bibliográficos para sección. Por ello esta *Bibliografía* presta mayor atención a las obras posteriores a 1980. Wagner, G., EBNT*, 1985; Van Segbroeck, E., *The Gospel of Luke: A Cumulative Bibliography 1973-1988* (BETL 88); Peeters, Leuven, 1989; Green, J. B.-M. C. McKeever, *Luke, Acts and New Testament Historiography**, Baker, Grand Rapids, 1994-, anotada; Mills, W. E., BBR, 1995.

HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN: Barrett, C. K., *Luke The Historian in Recent Study**, Epworth, London, 1961; van Unnik, W C., en Keck, *Studies,* 1966 15-32; Talbert, C. H., *Interpretation,* 30 (1976) 381-395; Karris, R. J., *What Are They Saying about Luke and Acts?**, Paulist, New York, 1979; Fitzmyer, *Luke* 13-34; Bovon, E., *Luke The Theologian, Thirty-Three Years of Research (1950-1983)**, Pickwick, Allison Park, PA, 1987; Powell, M. A., *What Are They Saying about Luke?,* Paulist, New York, 1989.

Aletti, J-N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas,* Sígueme, Salamanca, 1992.

Bartolomé, J. J., *La alegría del Padre. Estudio exegético de Lc 15,* Verbo Divino, Estella, 2000.

Bovon, F., *El evangelio según san Lucas (Lc 1-9),* vol I, Sígueme, Salamanca 1995.

Brown, S., *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36); PBI, Roma, 1969.

*Cadbury, H. J., *The Style and Literary Method of Luke*, Harvard University, Cambridge, MA, 2 vols., 1920.

***Cadbury, H. J.**, *The Making of Luke-Acts*, SPCK, London, [2]1958. Un clásico.

* Carroll, J. T., *Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke Acts* (SBLDS 92), Scholars, Atlanta, 1988.

Cassidy, R. J., *Jesus, Politics and Society: A Study of Luke's Gospel,* Orbis, Maryknoll, 1978.

***Cassidy, R. J.-P. J. Scharper**, *Political Issues in Luke-Acts,* Orbis, Maryknoll, 1983.

Coleridge, M., *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2,* El Almendro, Córdoba, 2000.

Conzelmann, H., *The Theology of St. Luke,* Harper, New York, 1960 (*El centro del tiempo. La teología de Lucas,* Fax, Madrid, 1974).

Creed, J. M., *The Gospel according to St. Luke,* Macmillan, London, 1930.

Danker, E. W., *Jesus and The New Age, A Commentary on St. Luke's Gospel* (ed. rev.), Fortress, Philadelphia, 1988.

*Darr, J. A., *On Character Building, The Reader and Rhetoric of Characterization in Luke-Acts,* W/K, Louisville, 1992.

Dawsey, J. M., *The Lukan Voice, Confusion and Irony in The Gospel of Luke,* Mercer, Macon, 1986.

Drury, J., *Tradition and Design in Luke's Gospel,* DLT, London, 1976. Aproximación midrásica.

Edwards, O. C., Jr., *Luke's Story of Jesus,* Fortress, Philadelphia, 1981.

*Ellis, E. E., *Eschatology in Luke* (Facet Biblical Series 30), Philadelphia, 1972.

*Esler, P. E., *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57), Cambridge University, 1987.

*Evans, C. A.-J. A. Sanders, *Luke and Scripture, The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts,* A/F, Minneapolis, 1993.

Fitzmyer, J. A., *El evangelio según san Lucas,* 3 vols. Cristiandad, Madrid, 1986-1988.

*Fitzmyer, J. A., *Luke the Theologian,* Paulist, New York, 1989.
*Flender, H., *St. Luke, Theologian of Redemptive History,* Fortress, Philadelphia, 1967.
*Franklin, E., *Christ The Lord, A Study in The Purpose and Theology of Luke-Acts,* Westminster, Philadelphia, 1975.
***Franklin, E.**, *Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew* (JSNTSup 92), JSOT, Sheffield, 1994.
Gómez Acebo, I. (ed.), *Relectura de Lucas,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
Goulder, M. D., *Luke, A New Paradigm,* (JSNTSup 20), JSOT, Sheffield, 2 vols., 1989.
*Harnack, A. (von), *Luke The Physician: The Author of The Third Gospel and The Acts of The Apostles,* Putnam's, New York, 1907.
Harrington, W. J., *El evangelio según san Lucas,* Studium, Madrid, 1972.
*Hastings, A., *Prophet and Witness in Jerusalem. A Study of The Teaching of Saint Luke,* Helicon, Baltimore, 1958.
Interpretation 48 (oct. 1994). Número dedicado a Lucas.
*Jervell, J., *Luke and The People of God, A New Look at Luke-Acts,* Augsburg, Minneapolis, 1972.
***Jervell, J.**, *The Unknown Paul, Essays on Luke-Acts and Early Christian History,* Augsburg, Minneapolis, 1984.
*Juel, D. H., *Luke-Acts: The Promise of History,* Knox, Atlanta, 1983.
Karris, R. J., *Invitation to Luke,* Doubleday, Garden City, NY, 1977.
Karris, R. J., *Luke, Artist and Theologian,* Paulist, New York, 1985.
*Keck, L. E.-J. L. Martyn, *Studies in Luke-Acts* (Hom. a P. Schubert) Abingdon, Nashville, 1966. Abreviado: SLA.
Kilgallen, J. J., *A Brief Commentary on The Gospel of Luke,* Paulist, New York, 1988.
Kingsbury, J. D., *Conflict in Luke, Jesus, Authorities, Disciples,* A/F, Minneapolis, 1991.
Kodell, J., «The Theology of Luke in Recent Study», en BTB, 1 (1971), 115-144.
*Kurz, W. S., *Reading Luke-Acts,* WIK, Louisville, 1993.
Laconi, M., *San Lucas y su Iglesia,* Verbo Divino, Estella, 1992.
*Maddox, R., *The Purpose of Luke-Acts,* Clark, Edinburgh, 1982.
*Marshall, I. H., *Luke, Historian and Theologian,* Zondervan, Grand Rapids, 1971.
*Mattill, A. J., Jr., *Luke and The Lost Things,* Western North Carolina, Dillsboro, NC, 1979.
*Morton, A. Q.-G. H. C. Macgregor, *The Structure of Luke and Acts,* Hodder & Stoughton, London, 1964.
Navone, J., *Themes of St. Luke,* Università Gregoriana, Roma, 1970.
*Neyrey, J. H., *The Social-World of Luke-Acts,* Hendrickson, Peabody, MA, 1991.
*O'Collins, G.-G. Marconi, *Luke and Acts,* Paulist, New York, 1991. Ensayos.
*O'Fearghail, E, *Introduction to Luke-Acts. A Study of The Role of Lk 1,1-4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work* (AnBib 26), PIB, Roma, 1991.

*O'Toole, R. E., *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts* (GNS 9), Glazier, Wilmington, 1984.
Ramis Darder, F., *Lucas, evangelista de la ternura de Dios,* Verbo Divino-Casa de la Biblia, Estella, 1998.
*Ravens, D. A. S., *Luke and The Restoration of Israel* (JSNTSup 119), Sheffield, 1996.
Reicke, B., *The Gospel of Luke,* Knox, Richmond, 1964.
*Richard E. (ed.), *New Views on Luke and Acts,* Liturgical, Collegeville, 1990. Ensayos.
*Richardson, N., *The Panorama of Luke: An Introduction to The Gospel of Luke and The Acts of The Apostles,* Epworth, London, 1982.
Rigaux, B., *Para una historia de Jesús. El testimonio del evangelio de Lucas,* vol. III, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1974.
Rius Camps, J., *El éxodo del hombre libre. Catequesis sobre el evangelio de Lucas,* El Almendro, Córdoba, 1991.
Robinson, W. C., Jr., *The Way of The Lord, A Study of History and Eschatology in The Gospel of Luke,* Basel, tesis doctoral, 1962.
Schmid, J., *El evangelio según san Lucas,* Herder, Barcelona, 1968.
Schweizer, E., *The Good News According to Luke,* Knox, Atlanta, 1984.
*Sheeley, S. M., *Narrative Asides in Luke-Acts* (JSNTSup 72), JSOT, Sheffield, 1992.
*Shepherd, W. H., Jr., *The Narrative Function of The Holy Spirit as a Character in Luke-Acts* (SBLDS 147), Scholars, Atlanta, 1994.
*Squires, J. T., *The Plan of God in Luke-Acts* (SNTSMS 76), Cambridge University Press, 1993.
Stöger, A., *El evangelio según san Lucas,* 2 vols., Herder, Barcelona, 1970.
Stuhlmüller, C., *Evangelio de san Lucas,* Sal Terrae, Santander, 1966.
*Talbert, C. H., *Literary Patterns, Theological Themes and The Genre of Luke-Acts* (SBLMS 20), Scholars, Missoula, MT, 1974.
*Talbert, C. H. (ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, Edinburgh, Clark, 1978. Artículos importantes.
*Talbert, C. H. (ed.), *Luke-Acts, New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar,* Crossroad, New York, 1984. Artículos.
Talbert, C. H., *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on The Third Gospel,* Crossroad, New York, 1986.
*Tannehill, R. C., *The Narrative Unity of Luke-Acts, A Literary Interpretation,* A/F, Philadelphia/Minneapolis, 2 vols., 1986, 1990.
*Tiede, D. L., *Prophecy and History in Luke-Acts,* Fortress, Philadelphia, 1980.
*Tuckett, C. M. (ed.), *Luke's Literary Achievement* (JSNTSup 116), Academic, Sheffield, 1995.
*Walasky, P. W., *«And So We Came to Rome»: The Political Perspective of St. Luke* (SNTSMS 49), Cambridge University, 1983. Apología dirigida al Imperio romano.
*Wilson, S. G., *The Gentiles and The Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSMS 23), Cambridge University, 1973.
*Wilson, S. G., *Luke and The Low* (SNTSMS 50), Cambridge University, 1983.
*Wilson, S. G., «Lukan Eschatology», en NTS, 16 (1969-1970), 330-347.

Capítulo 10

HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Puesto que Lucas-Hechos forman un solo libro en dos volúmenes, las secciones sobre *Intención de la obra* y *Fecha de composición* del capítulo anterior se aplican también a los Hechos. Después del *Análisis general* las siguientes subdivisiones se dedicarán a los siguientes temas particulares: *Fuentes y características de la composición, «Lucas» el historiador, Autoría, Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía.*

I. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

El autor no dio un título a este libro, así como tampoco al evangelio; pero los escritores eclesiales posteriores lo etiquetaron como «Hechos», comparándolo así implícitamente con las obras helenísticas del mismo título que describen la vida y hazañas de los hombres famosos. El modificante añadido, «de los apóstoles», no es exacto[1], porque en esta obra sólo hay dos figuras fundamentales: Pedro (uno de los doce apóstoles, y que aparece al principio con Juan) sólo es importante en los nueve primeros capítulos, y Pablo (denominado apóstol sólo dos veces y que aparece al principio con Bernabé) sólo es importante en 17 capítulos. Por ello, ocasionalmente, ciertos investigadores prefieren el título de «Hechos de Pedro y Pablo». En lo que sigue dedicaremos propor-

1. En los 28 capítulos de la obra hay algunas referencias ocasionales a los apóstoles (p. ej. 1,2; 4,36-37; 5,12; 8,1), que son siempre los Doce (cf. 6,2.6) a excepción de Pablo y Bernabé en 14,4.14. La única figura de la que se habla extensamente en los Hechos aparte de Pedro y Pablo (y de Bernabé, como compañero de Pablo) es Esteban, pero no es denominado apóstol.

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

DATACIÓN, AUTOR, LOCALIDAD Lo mismo que en Lucas (p. 312)

INTEGRIDAD Los manuscritos griegos del texto occidental contienen un número significativo de pasajes (muchos de ellos con información adicional) ausentes de otros testigos textuales.

DIVISIÓN

1,1-2 **Introducción: La preparación de los seguidores de Jesús para la recepción del Espíritu**

1. Jesús instruye a sus discípulos y asciende a los cielos (1,1-11)
2. A la espera del Espíritu, substitución de Judas (1,12-26)

2,1-8,1a **Misión en Jerusalén**

1. Pentecostés, sermón de Pedro (2,1-36)
2. Recepción del mensaje; vida comunitaria en Jerusalén (2,37-45)
3. Actividad, predicación y procesos contra los apóstoles (3,1-5,42)
4. Los helenistas; tolerancia, proceso y martirio de Esteban (6,1-8,1a)

8,1b-12,25 **Misión en Samaría y Judea**

1. Dispersión desde Jerusalén Felipe y Pedro en Samaría (8,1b-25)
2. Felipe y el eunuco etíope en el camino de Gaza (8,26-40)
3. Saulo en el camino de Damasco; retorno a Jerusalén y a Tarso (9,1-31)
4. Pedro en Lida, Jope, Cesarea y retorno a Jerusalén (9,32 11,18)
5. Antioquía, Jerusalén; persecución de Herodes; partida de Pedro (11,19 12,25)

13,1-15,35 **Misión de Bernabé y Saulo a los gentiles; aprobación de Jerusalén**

1. La iglesia de Antioquía envía a Bernabé y a Saulo misión en Chipre y en el sudeste de Asia menor (13,1-14,28)
2. La asamblea de Jerusalén; aprobación; retorno a Antioquía (15,1-35)

15,36-28,31 **Misión de Pablo hasta los confines de la tierra**

1. De Antioquía a Grecia a través de Asia Menor y vuelta (15,36-18,22)
2. De Antioquía a Éfeso y Grecia, y vuelta a Cesarea (18,23-21,14)
3. Detención en Jerusalén, prisión y procesos en Cesarea (21,15-26,32)
4. Viaje a Roma como prisionero (27,1-28,14a)
5. Pablo en Roma (28,14b 31)

cionalmente más espacio a los comienzos del grupo cristiano anteriores a Pablo, porque ningún otro lugar del NT se refiere a ellos con detalle. En este material prestaremos atención a la continuidad de esta obra con la imagen de Jesús en Lucas. Respecto a la sección paulina de los Hechos, además de lo que digamos aquí, el Cap. 16 ofrecerá una

panorámica de la vida de Pablo[2], y el 17 una valoración de este mismo apóstol.

Introducción: La preparación de los seguidores de Jesús para la recepción del Espíritu (1,1-26)

1. *Jesús instruye a sus discípulos y asciende a los cielos (1,1-11)*

Al principio, en *1,1-2, una especie de segundo prólogo* (cf. Lc 1,1-4), el autor se preocupa de relacionar su segundo volumen con el primero. No sólo menciona de nuevo a Teófilo, a quien había dedicado su evangelio (Lc 1,3), sino que resume la importancia de la primera parte: «En el primer libro traté de todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio *hasta el día en el que fue arrebatado a lo alto* después de haber dado instrucciones a los apóstoles que había elegido por medio del Espíritu Santo». En este nuevo libro el mismo Espíritu que opera en los apóstoles continúa lo que Jesús había comenzado. La frase en bastardilla nos prepara para un aparente doblete: Lc 24,50-51 narraba la ascensión de Jesús hacia los cielos en el domingo de Pascua por la tarde desde Betania (en el Monte de los Olivos), pero en Hch 1,9-12 se cuenta una ascensión de Jesús al cielo al menos cuarenta días después de la de este monte[3]. En el flujo narrativo de su historia el autor utiliza el complejo de la resurrección-ascensión como charnela. Desde el punto de vista divino la ascensión del Jesús resucitado tras su muerte es intemporal, pero en la visión de aquellos a los que este hecho afecta hay una secuencia temporal. Para el evangelio la ascensión termina visiblemente la actividad de Jesús en la tierra; para los Hechos preparará a los apóstoles para ser sus testigos hasta los confines de la tierra.

El Jesús resucitado se aparece a sus discípulos durante cuarenta días después de su pasión (1,3-7) como una preparación para la venida del Espíritu. La tradición primitiva habla de apariciones varias de Jesús[4], pero los Hechos las han encuadrado arquitectónicamente en cuarenta días para que se correspondan con los cuarenta días —de Lc 4,1-2.14—

2. La tabla 5 de ese capítulo compara los datos de los Hechos con los de las cartas paulinas; la tabla 6 ofrece un sumario de la cronología paulina.

3. M. C. Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts: The Ascension Narratives in Context* (JSNTSup 21), JSOT, Sheffield, 1987.

4. Por ejemplo, 1Co 15,5-8, pero presumiblemente durante mucho más tiempo, puesto que Pablo está incluido.

que pasó Jesús en el desierto antes de aparecer en el poder del Espíritu y comenzar su ministerio en Galilea. En ambos casos el autor evoca los cuarenta años en el desierto en los que Dios preparó a Israel para entrar en la tierra prometida (para la correlación de cuarenta días y cuarenta años, cf. Nm 14,34; Ez 4,6). Ahora este tiempo preparatorio permite a Jesús ofrecer pruebas de su resurrección (Hch 1,3; cf. el tono apologético de 24,36-43) y presentar claramente su noción del Reino a los apóstoles. Éstos deben esperar en Jerusalén a ser bautizados con el Espíritu Santo, tal como había prometido Juan Bautista (Lc 3,16). Y, lo que es más importante, en relación con la venida plena del Reino Jesús les dice: «No os toca a vosotros conocer los tiempos y momentos»[5]. Dada la existencia de muchas especulaciones sobre los momentos finales, esta respuesta firme era esencial en la composición de los Hechos en los años 80: si el fin había de venir de inmediato, no sería sensato escribir un libro para futuros lectores ni andar pensando en una misión que ha de extenderse por todo el mundo.

Hch 1,8 proporciona las líneas básicas de este segundo volumen por medio de una frase de Jesús a sus apóstoles: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, Samaría y hasta los confines de la tierra»[6]. La historia relatada en los Hechos comienza en Jerusalén y concluirá en Roma (cap. 28), centro de un Imperio que se extiende hasta los confines conocidos del mundo. Tras preparar así a sus discípulos para el futuro, *Jesús es arrebatado al cielo (1,9-11)*. De repente, aparecen dos hombres con vestidos blancos para interpretar el suceso a los seguidores de Jesús, del mismo modo que dos hombres (ángeles) con vestiduras deslumbrantes estuvieron de pie junto a la tumba vacía como intérpretes del hecho para las mujeres (Lc 24,4-7). Puesto que la ascensión tiene lugar en el Monte de los Olivos, allí donde Dios vendrá para el juicio final y manifestará su reinado sobre toda la tierra (Za 14,4-21), esos dos varones pueden predecir que Jesús volverá del mismo modo como le han visto partir.

5. Hch 1,7 es una variación lucana de Mc 13,32: «En cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni el Hijo, sino sólo el Padre». Los Hechos omiten esa falta de conocimiento del Hijo, puesto que ahora es el Señor resucitado quien habla.

6. Los Hechos presentan estas palabras como dichas por Jesús; pero esto debe entenderse correctamente, ya que el libro muestra luego que los discípulos no tienen consciencia de haber sido informados de tal plan. Al escribir unos cincuenta años después de la primera evangelización, el autor contempla la expansión geográfica de la fe que ha tenido lugar en ese tiempo y la entiende como la voluntad de Cristo para su Iglesia; de ahí la atribución de esas palabras al Jesús resucitado, que las profetizó.

2. *A la espera del Espíritu; substitución de Judas (1,12-26). La lista y enumeración de los que esperan la venida prometida del Espíritu aparece en 1,12-15*

En el piso alto de una casa en Jerusalén están reunidos en oración los Once (los apóstoles menos Judas), las mujeres, María la madre de Jesús (cronológicamente la última referencia a ella en el NT) y sus hermanos. Esta lista representa también la continuidad con el evangelio. Los apóstoles pueden dar testimonio del ministerio público de Jesús y de su resurrección; las mujeres, de la sepultura y de la tumba vacía (Lc 23,55-24,10); María, de los eventos del nacimiento y la juventud de su hijo (Lc 1-2). En Hch 1,15 el autor estima en unos ciento veinte el número de creyentes, lo que refleja su gusto por los números y su simbolismo: cuenta luego cómo el lugar apostólico dejado vacante por Judas se completa para formar los Doce (120 = ¿10 creyentes por cada uno de los 12 apóstoles?).

Pedro toma la iniciativa para rellenar este hueco contando *cómo Judas perdió su parte en el ministerio apostólico (1,16-20)*. El relato del suicidio de Judas en Mt 27,3-10 es totalmente diferente (p. 283; BDM 2, 1404-1410). De lo que ambas historias tienen en común podemos sospechar que Judas murió pronto y violentamente, y que los primeros cristianos recurrieron a la muerte de los personajes malvados en el AT para explicar el castigo de Dios de ese hombre que había entregado a Jesús[7].

La plaza vacante de Judas se completa con la *elección de Matías (1,21-26)*. Esta frase destacada en cursiva no hace justicia al elemento clave. Matías no tiene importancia personal alguna y no será mencionado nunca más; lo esencial es que el número de los Doce está completo. El antiguo Israel tuvo doce patriarcas que representaban a las doce tribus; a lo largo del tiempo Leví perdió su lote regular en la tierra prometida (aunque conservara algunas ciudades), y los hijos de José (Efraín y Manasés) se contaron como una unidad para que se conservara el esquema de doce. La historia del Israel renovado en Jesús no puede comenzar con menos de Doce. Éstos no serán una institución duradera en la Iglesia de los siglos siguientes, sino un símbolo único para la totalidad del Israel renovado, que no será reemplazado cuando desaparezca (cf. Hch 12,2, *infra*). Judas desertó y no ocupará uno de esos doce tronos celestes para juzgar a Israel, que los otros apóstoles sí

7. Como vimos, Mateo presentaba paralelismos con la muerte de Ajitófel, con ecos de 2S, Dt, Jr, Za. Los Hechos muestran un paralelismo con la figura antidiós de Antíoco IV Epifanés (2M 9,7-12), con ecos de Sb 4,19; Sal 69,26 y 109,8.

poseerán, tal como prometió Jesús (Lc 22,30; Mt 19,28)[8]. Del mismo modo que los Doce fueron escogidos en un principio por Jesús (Jn 15,16), la elección de quién habría de reemplazar a Judas es dejada a la voluntad de Dios, expresada por las suertes. La comunidad está ya preparada para la venida del Espíritu.

Misión en Jerusalén (2,1-8,1a)

1. *La escena de Pentecostés; sermón de Pedro (2,1-36)*

La fiesta de las Semanas o Pentecostés (denominada así porque se celebraba siete semanas, o cincuenta días, después de la Pascua) era una festividad en la que los judíos piadosos venían como peregrinos desde sus casas hasta el Templo, el santuario central en Jerusalén. El núcleo histórico plausible de la *venida del Espíritu descrita en Hch 2,1-13* es el siguiente: en la festividad inmediatamente posterior a la muerte y resurrección de Jesús su familia se trasladó a Jerusalén y, mientras estaban allí, la presencia del Espíritu[9] se manifestó carismáticamente cuando comenzaron a hablar en lenguas. Esto fue interpretado como un signo de que debían proclamar públicamente lo que Dios había hecho en Jesús.

Los Hechos han re-presentado este núcleo con una perspectiva teológica realzando su lugar central en la historia cristiana de la salvación. En esta re-presentación (en el sentido de hacer presente) el significado de Pentecostés desempeña un papel clave. Esa fiesta agrícola de acción de gracias celebrada en mayo o en junio había adquirido, como otras fiestas judías, un significado adicional por medio del recuerdo de lo que Dios había hecho por su pueblo elegido expresado como «historia de la salvación». La liberación de Egipto hacia la mitad del primer mes se conmemoraba en la Pascua. En el tercer mes (19,1), es decir, aproximadamente un mes y medio más tarde, los israelitas habían llegado al Sinaí. Pentecostés, que se celebraba también aproximadamente

8. Podemos imaginarnos a esos varones como «comiendo a dos carrillos». Eran a la vez los Doce y apóstoles (cf. la distinción en 1Co 15,5-7) Los *Doce* eran figuras escatológicas irreemplazables, y no parte de la estructura administrativa de la Iglesia. Los *apóstoles* (un grupo más amplio en el que cabían también los Doce) fundaron y sostuvieron comunidades cristianas; los «obispos» (personajes de la estructura eclesiástica) sucedieron a los apóstoles en el cuidado de esas iglesias.

9. El Espíritu desempeña un enorme papel en los Hechos, cf. J. H E Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*, Lutterworth, London, 1967; J. D. G Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience... in the New Testament,* Westminster, Philadelphia; R. P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology, with Special Reference to Luke-Acts* (JSNT 54), JSOT, Sheffield, 1991.

después de ese mismo intervalo tras la Pascua, llegó a ser la conmemoración de la alianza de Dios con Israel en el Sinaí, momento en el que Israel fue llamado a ser el pueblo propio de Dios[10].

Al narrar la aparición de Dios en el Sinaí, Ex 19 menciona el trueno y la humareda. El escritor judío Filón de Alejandría (contemporáneo del NT) describe a los ángeles tomando lo que Dios decía a Moisés en la cima de la montaña y transportándolo en lenguas al pueblo que estaba en la llanura. La descripción en los Hechos del sonido de un viento tempestuoso y de las lenguas de fuego es un eco de esta imaginería que presenta así el Pentecostés de Jerusalén como la renovación de la alianza de Dios, que llamaba una vez más a su pueblo para que fuera realmente suyo. Según el libro del Éxodo, las gentes que oían en la alianza del Sinaí la invitación de Dios a ser su pueblo y la aceptaban se convertían en israelitas. Después del Sinaí y en lenguaje bíblico las otras naciones eran «no pueblo»[11]. El texto de Hch 2,9-11, con su amplio concurso de gentes —desde las extremidades orientales del Imperio romano (partos, medos y elamitas) hasta Roma misma—, describe las nacionalidades que observaron y oyeron en Pentecostés lo realizado por el Espíritu en Jerusalén en la renovación de la alianza. De este modo los Hechos anticipan el amplio alcance de la evangelización, entonces incipiente, que en definitiva hará incluso de los gentiles el pueblo propio de Dios (Hch 28,28)[12]. Implícitamente este Pentecostés es más importante y de mayor alcance que el primer Pentecostés del Sinaí.

Como reacción a la glosolalia de los discípulos plenos del Espíritu —un comportamiento extático que parecía a los observadores como si estuvieran borrachos— Pedro pronuncia el *primer sermón (2,14-36)*, concebido por los Hechos como la presentación fundamental del evan-

10. En el AT no existe un significado específico dentro de la historia de la salvación para la fiesta de las Semanas (Pentecostés), pero ese significado que acabamos de mencionar está atestiguado en los escritos rabínicos posteriores. Gracias al libro de los *Jubileos* y a los documentos del Mar Muerto tenemos pruebas de que ese significado era conocido en tiempos de Jesús.

11. Como se deduce de Dt 32,21; «no pueblo» es la categoría a la que es reducido simbólicamente el Israel desobediente en Os 1,9; cf. 1P 2,10.

12. Una posibilidad es que la lista de 2,9-11 enumere las zonas evangelizadas por misioneros de la iglesia de Jerusalén (es decir, el Oriente y Roma), como distintas a las áreas evangelizadas por otros centros como Antioquía (p. ej. por los viajes de Pablo). En Hch 2,5 Lucas describe a las gentes de esas zonas como judíos piadosos, calificación que concuerda con el contexto de una peregrinación. Sin embargo, puede que el autor pretenda que veamos aquí una anticipación de que todos los habitantes de esas naciones (2,17: «toda carne») recibirán el evangelio. Para las tradiciones que subyacen a 2,1-13, cf. A. J. M. Wedderburn, JSNT, 55 (1994), 27-54.

gelio[13]. Pedro interpreta la acción del Espíritu en Pentecostés como el cumplimiento de los signos de los últimos días predichos por el profeta Joel, una interpretación que cuadra con el amplio interés que muestran los Hechos por la profecía.

Digno de notarse es que Pedro comience su proclamación en términos que llamaríamos del Antiguo Testamento, citando una profecía. Esta obertura afirma la concordancia básica de lo que Dios ha hecho en Jesucristo con lo que el Dios de Israel hizo por y prometió al pueblo de la alianza. Luego Pedro prosigue exponiendo lo que Dios ha hecho en Jesús: un breve sumario de sus obras poderosas, su crucifixión y resurrección, que culmina con la prueba de la Escritura de que él es el Señor y Mesías (2,36). En cierto sentido la concentración en la cristología representa un cambio de estilo respecto al de Jesús tal como lo presenta el evangelio de Lucas. Aunque en esta obra tanto un ángel como Dios mismo testifican que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios y los discípulos lo llaman Señor, Jesús no dice nada de esto de sí mismo. Él habló del reino de Dios y de cómo éste cuestiona los valores comúnmente aceptados. Sin embargo, los Hechos confirman el testimonio de Pablo de que los primeros misioneros cambiaron el centro de interés de su proclamación hacia Jesús mismo, casi como si no pudieran anunciar el reino de Dios sin hablar primero de aquel a través del cual ese Reino se había hecho presente. El evangelio fundamental se centra ahora en la identidad cristológica del Jesús resucitado con el Mesías e Hijo de Dios (cf. Rm 1,3-4).

2. *Recepción del mensaje; vida comunitaria en Jerusalén (2,37-45)*

Tras presentar este modelo de predicación, *Hch 2,37-41 escenifica en forma de preguntas y respuestas las exigencias fundamentales derivadas de la aceptación del evangelio*. ¿Qué deben hacer las gentes una vez que han creído en la proclamación cristológica (2,36-37)? Pedro concretiza las exigencias y hace una promesa. El *primer* requerimiento es «arrepentirse»[14]. Los Hechos muestran la continuidad entre el comien-

13 Trataremos de la cuestión de la historicidad en las secciones dedicadas a *Fuentes* y a *«Lucas» el historiador* ¿Pronunció Pedro realmente este sermón en Pentecostés? ¿Qué dijo exactamente? Los discursos de los Hechos están compuestos por el autor del libro, pero ¿tenía ante sus ojos una tradición sobre el núcleo de la predicación apostólica? El hablar en lenguas debe hacernos cautos al emitir un juicio Ese lenguaje era un trance extático, de ahí la apariencia, en un primer nivel narrativo, de un tartajeo de borrachos Se ha interpretado este texto de los Hechos como un hablar en otras lenguas, o en lenguas ininteligibles, una interpretación que no elimina la tradición primitiva

14 Literalmente, el verbo griego *metanoeîn* (de *metá* = «más allá de»; *noeîn* = «pensar») significa cambiar la mente, de manera de pensar, de perspectiva, para los peca-

zo del ministerio público de Jesús (en el que Juan Bautista predicaba un «bautismo de penitencia», Lc 3,3, *metánoia*) y el comienzo de la Iglesia; entre la primera exigencia del Reino y la primera demanda de la predicación apostólica.

Segundo: Pedro exige que el pueblo se bautice para conseguir el perdón de sus pecados (Hch 2,38b). Aunque Juan Bautista insistía en que el pueblo recibiera el bautismo de penitencia, Jesús no se comportó así; en los tres primeros evangelios no aparece nunca bautizando[15]. El perdón de los pecados se lograba a través del poder de su palabra. El poder de Jesús sobre el pecado continúa igual en los Hechos, pero ahora se actúa a través del bautismo; de este modo, en su segundo requerimiento Pedro va más allá del esquema que imperaba en la vida de Jesús. El bautismo como acción pública[16] es importante en los Hechos como materia de reflexión: esta obra describe a Pedro exigiendo al pueblo que haga una profesión visible y verificable de su aceptación de Jesús. Esto es lo mismo que pedir a las gentes que «se unan a». El concepto básico israelita es que Dios eligió salvar a *un pueblo*, y la renovación de la alianza en Pentecostés no ha cambiado esta idea. Hay un aspecto colectivo en la salvación, y el hombre se salva como miembro del pueblo de Dios. El tiempo de la Iglesia está comenzando, y la importancia de esta iglesia para el plan de Dios se deriva de la importancia de Israel.

Tercero: Pedro especifica que el bautismo debe ser «en nombre de Jesucristo». El hecho de que Juan Bautista bautizara y de que Jesús mismo fuera bautizado por él debió ser seguramente un factor importante para impulsar a los seguidores de Jesús a insistir en el bautismo; sin embargo, Hch 18,24-19,7 sostiene que había una clara distinción entre el bautismo de Juan y el realizado en el «nombre del Señor Jesús» (19,5). No estamos seguros del procedimiento en la práctica bautismal primitiva, pero muy probablemente «en el nombre de» significaba que

dores cambiar la mente significa arrepentirse. La exigencia de mudar su mente formulada a gente religiosa no puede ser cumplida plenamente con una respuesta única, de una vez por todas; han de estar dispuestos a cambiar cuando se ven confrontados a una nueva presentación de la voluntad de Dios. Cf. R. D. Witherup, *Conversion in the New Testament* (Zacchaeus Studies), Liturgical Press, Collegeville, 1994).

15. En Juan se dice una vez (3,22) que Jesús bautizaba, pero esto se corrige y niega en 4,2. En una aparición postpascual el Jesús de Mateo dice a los Once (los Doce menos Judas) que hagan discípulos de todas las naciones y los bauticen (28,29). No hay razón para pensar que los lectores de los Hechos conocieran este mandato que se halla sólo en Mateo, especialmente si tal orden encarna la experiencia retrospectiva de la comunidad mateana hacia finales del siglo I.

16. Los diversos libros del NT consideran el bautismo de manera diferente; la teología posterior de este sacramento representa una amalgama de esos puntos de vista.

el bautizando confesaba quién era Jesús (y en este sentido pronunciaba su nombre)[17], por ejemplo, «Jesús es Señor»; «Jesús es el Mesías (Cristo)»; «Jesús es el Hijo de Dios»[18]. Tales confesiones de fe bautismales explican por qué estos títulos se aplican a Jesús tan comúnmente en el NT.

Cuarto: tras especificar las demandas a los que creen en Jesús, Pedro hace una promesa (2,38-39): «Recibiréis el don del Espíritu Santo... porque esta promesa es para todos a los que Dios llama». (Aunque los oyentes aceptan la exigencia de cambiar sus vidas, la prioridad en el acto de la conversión pertenece a Dios.) Pedro y sus compañeros han recibido el Espíritu Santo, y ahora prometen que ese mismo Espíritu será otorgado a todos los creyentes. Expresado en términos de las normas fundamentales de la vida cristiana significa que no habrá ciudadanos de segunda clase. Esa misma igualdad en la recepción del don del Espíritu se mostrará como verdadera cuando los primeros gentiles reciban el bautismo (Hch 10,44-48). Será necesario recordar este principio cuando surjan inevitablemente los altercados sobre los carismas especiales (1Co 12).

Hch 2,41 afirma que unos tres mil entre las personas que escucharon los sermones de Pedro aceptaron sus exigencias y se bautizaron, y a continuación describe cómo era su vida. Estos recuerdos son extremadamente selectivos, de modo que aquí encontramos en igual proporción historia y teología de la iglesia primitiva. *Un sumario en 2,42-47 enumera cuatro rasgos de la vida comunitaria de los primeros creyentes*[19]. El autor idealiza los primeros años de la comunidad jerusalemita (hasta aproximadamente el 36 d.C.) describiéndola como la época en la que los cristianos[20] tenían una sola mente (1,14; 2,46; 4,24; 5,12). Tra-

17. El uso de la fórmula triádica en Mt 28,19 («En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo») sería un desarrollo posterior y expresaría una imagen más completa del plan salvífico de Dios.

18. Jn 9,35-38 puede ser un eco de esa ceremonia bautismal en la que figuraba una pregunta al bautizando: «¿Crees en el Hijo del hombre?», la respuesta: «Sí creo», y luego un acto de adoración.

19. Sobre la función de los sumarios en los Hechos, cf. la sección *Fuentes, infra*. La selección de esos cuatro rasgos está realizada desde un punto de vista privilegiado: lo que el autor de los Hechos consideró posteriormente como más importante y duradero; la comunidad primitiva corporeizaba lo que una comunidad cristiana debía ser.

20. En estos primeros capítulos de los Hechos, cuya acción se sitúa en la Jerusalén postpascual, es un anacronismo hablar de cristianos o de cristianismo; no existía aún una designación para aquellos que creían en Jesús. Si el autor de los Hechos es exacto históricamente, fue en Antioquía (al parecer a finales de los años 30) donde los primeros creyentes fueron llamados cristianos. Pero una vez que hemos dado cuenta de ello, usaré anticipadamente esta terminología por mor de la simplificación.

taremos de esos cuatro rasgos en el siguiente orden: *koinonía*, oración, fracción del pan y predicación apostólica.

Primero: koinonía («camaradería, comunión, comunidad»). Hemos visto que el bautismo representaba un impulso notable hacia «unirse a», de modo que los creyentes constituyen rápidamente un grupo. La amplia distribución del término *koinonía* en el NT (relacionado con *koinós*, «común», en griego de la «koiné», o lengua «común») muestra que los creyentes sentían intensamente que tenían mucho en común. Este vocablo se traduce alguna vez por «camaradería», pero literalmente significa «comunión», es decir, el espíritu que une a las gentes para formar una «comunidad» o grupo generado por ese espíritu. En verdad, el término *koinonía* puede ser el reflejo en griego de un antiguo nombre semítico que designaba el grupo judío de creyentes en Jesús, similar a la autodesignación del conjunto de judíos que se hallaba detrás de los manuscritos del Mar Muerto y que se denominaban a sí mismos *yahad*, «unidad», «los que son uno»[21]. Un importante aspecto descrito en los Hechos (2,44-45; 4,34-5,11) es la comunidad voluntaria de bienes entre los miembros de ese grupo. Aunque el idealismo del autor de los Hechos lo lleve a la exageración («todos los bienes»), el que existieran bienes en común en el grupo que produjo los rollos del Mar Muerto muestra que esa imagen de comunión era plausible en una asociación judía convencida de que habían comenzado los últimos tiempos y de que la riqueza de este mundo había perdido su sentido[22]. ¿Provocó ese «socialismo cristiano» la pobreza de la comunidad jerusalemita? Pablo hace referencia a los pobres (cristianos) de Jerusalén para los que estaba haciendo una colecta (Rm 15,26; Ga 2,10; 1Co 16,1-3). La buena disposición de los miembros gentiles de iglesias lejanas para compartir una porción de sus bienes con los judeocristianos de Jerusa-

21. Otro nombre primitivo pudo haber sido «el camino», por ejemplo, en Hch 24,14 «Sirvo al Dios de mis padres . según el camino...» (también Hch 9,2; 19,9 23, 22,4, 24,22). Ésta era también una autodesignación de la comunidad de los manuscritos de Qumrán «Cuando se unan a la comunidad (*yahad*) .. irán al desierto para preparar el camino del Señor». Este texto refleja el idealismo de la vuelta de Israel desde el exilio (Is 40,3), cuando el pueblo israelita marchaba por ese «camino» preparado por Dios hacia la tierra prometida. La designación que acabó siendo más popular, *ekklesía* («iglesia»), refleja probablemente el primer éxodo en el cual Israel llegó a ser tal, pues en Dt 23,2 el hebreo *qahal* («asamblea») es traducido por el AT griego como *ekklesía* para describir a Israel en el desierto como la asamblea, la «iglesia del Señor».

22. Más que otros evangelios el de Lucas insiste en que la riqueza es un obstáculo para aceptar los valores de Jesús y en que los ricos están en peligro (1,53; 6,24; 12,20-21; 16,22-23). Aunque los cristianos no conocen el tiempo o momento para la intervención final del reino/reinado de Dios (Hch 1,7), aprecian valores en consonancia con la perspectiva teológica de que este mundo no es una entidad duradera

lén era para Pablo una prueba tangible de la *koinonía* que unía a los cristianos, una manifestación externa de una fe y de una salvación comunes implantada en el corazón de la «comunidad». La importancia de mantener esa comunión se ejemplifica en Ga 2,9, donde Pablo piensa que el resultado de la discusión sobre la admisión de los gentiles en el concilio de Jerusalén, hacia el 49, había sido muy exitoso porque al final los dirigentes de la iglesia de Jerusalén le dieron a él, y a Bernabé, su mano derecha en muestra de *koinonía*. El que la *koinonía* entre las iglesias judía y gentil se hubiera quebrado habría sido para Pablo un serio golpe contra la noción de un solo Señor y un solo Espíritu[23].

Segundo: la oración. Orar los unos por los otros era otro aspecto de la *koinonía*; las cartas paulinas dan elocuente testimonio de esta plegaria constante por las comunidades que había fundado. ¿Qué clase de oraciones usaban los primeros judíos que creyeron en Jesús? Puesto que su culto no dejó de ser judío, continuaron utilizando oraciones que conocían previamente y compondrían nuevas plegarias de acuerdo con esos modelos judíos. Entre estas últimas los Hechos incluirían probablemente los himnos o cánticos de los relatos lucanos de la infancia, que muy posiblemente eran composiciones judeocristianas adaptadas por Lucas y colocadas en los labios de los primeros personajes de su evangelio (p. 317, 320). Al igual que los himnos judíos de esa época (como testimonian los libros de los Macabeos y los rollos del Mar Muerto), estas oraciones son un *pastiche* de alusiones veterotestamentarias. Además, los primeros cristianos aceptarían el estilo de las plegarias propias de Jesús, visible en el Padre nuestro conservado por Lc 11,2-4, algunas de cuyas peticiones son un eco de peticiones de las plegarias sinagogales (p. 257). Gradualmente las oraciones cristianas se centraron en rememorar y alabar lo que Jesús había hecho, reflejando así una peculiaridad cristiana cada vez mayor.

Tercero: la fracción del pan. Los Hechos presentan a los primeros cristianos yendo frecuentemente, o incluso a diario, al Templo para orar en las horas regulares (2,46; 3,1; 5,12.21.42). Esto implica que los primeros judíos que creyeron en Jesús no vieron ruptura alguna con su esquema cultual ordinario. La «fracción del pan» (probablemente la eucaristía) se habría practicado además de y no en vez de los sacrificios y el culto de Israel. Nótese la secuencia de 2,46: «Día a día, unánimemente, acudían al Templo y partían el pan en las casas». ¿Cómo inter-

23. Sólo al final del período neotestamentario tenemos pruebas claras de que esa *koinonía* se había roto. El autor de 1Jn, para quien tener *koinonía* «con nosotros» era necesario para que existiera *koinonía* con el Padre y el Espíritu Santo, condena como anticristos a «los que se han separado de nosotros» (1,3; 2,18-19).

pretaron la eucaristía los primeros cristianos? Pablo, que escribía a mediados de los 50 (1Co 11,23-26), menciona una estructura eucarística que había recibido por tradición (posiblemente, por tanto, de los años 30), y dice: «Pues cuantas veces comáis de este pan y bebáis de esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga». El memorial de la muerte del Señor *puede* ser un eco de la estructura judía de la representación de la Pascua (heb. *zikkarón;* gr. *anámnesis*) que hace presente de nuevo el gran acto salvífico, transmutado ahora del éxodo a la crucifixión/resurrección. La frase «hasta que venga» refleja una perspectiva escatológica visible en el Padre nuestro y en la exclamación *Marána tha* (*Marána' 'atha'*· «Ven, Señor nuestro»), ligada sin embargo ahora a una comida sagrada. Esta esperanza pudo haber tenido un trasfondo judío especial, pues la comunidad de Qumrán creía en la presencia futura del mesías en las comidas de los tiempos finales. El que el Señor resucitado se hiciera presente en las comidas (Lc 24,30.41-43; Jn 21,9-13; Mc 16,14), de modo que sus discípulos pudieran reconocerlo en la fracción del pan (Lc 24,35), puede relacionarse con la creencia de su presencia en la celebración de la eucaristía[24]. Una comida sagrada en la que sólo participaban los que creían en Jesús era una manifestación importante de *koinonía* y ayudó finalmente a los cristianos a sentirse distintos de los otros judíos.

Cuarto la enseñanza de los apóstoles. Las Escrituras eran normativas para todos los judíos, en particular la Ley y los Profetas; esto sería igualmente válido para los primeros seguidores de Jesús. Por ello, la doctrina cristiana primitiva hubo de contener en su mayor parte elementos judíos[25]. Los cristianos mantuvieron la memoria de aquellos puntos en los que Jesús modificó la Ley, o los que diferían de otras interpretaciones firmemente establecidas, e hicieron de ellos el núcleo de una doctrina especial. Al transmitirlos, los misioneros cristianos debieron hacer su propia aplicación a situaciones diferentes a las de Jesús[26]. Esta forma expandida de lo que procedía de Jesús es probable-

24 En estos detalles diferentes podemos ver el trasfondo de una teología posterior de la eucaristía, por ejemplo, la celebracion de la eucaristía como sacrificio puede relacionarse con *el memorial de la muerte del Señor, y el concepto de la presencia real de Cristo* en la eucaristia puede ligarse a la creencia de que el Señor resucitado que se aparecio en las comidas retornara en la celebracion del banquete sagrado

25 Los que investigan la teologia o la etica del NT pasan por alto a menudo este hecho Los puntos de importancia especial mencionados en el NT son como la punta del iceberg, cuyo cuerpo no se menciona Este cuerpo es la enseñanza de Israel, que se da por supuesta

26 Vease el ejemplo de dos disposiciones sobre el matrimonio y el divorcio, una del Señor y otra de Pablo, en 1Co 7,10 12

mente lo que los Hechos presentan como enseñanzas de los apóstoles. Tales doctrinas, aunque secundarias respecto a las de las Escrituras judías, eran normativas en lo concerniente a los puntos concretos a los que afectaban. Cuando fueron puestas por escrito, las composiciones resultantes estaban ya en camino de convertirse en un segundo bloque de Escrituras.

Los cuatro rasgos característicos de la vida comunitaria de Jerusalén seleccionados por los Hechos muestran tanto la continuidad con el *judaísmo como las señales que distinguían a aquellos judíos que habían* creído en Jesús del resto de sus connacionales. Estos aspectos estaban en tensión y empujaban en direcciones diferentes. El primero mantenía a los cristianos cerca de sus compatriotas judíos, con los que se encontraban en las reuniones sinagogales; el segundo otorgaba a la *koinonía* cristiana una identidad propia y una autosuficiencia potencial. Sin embargo, los factores externos de rechazo y reacción debieron de tener lugar antes de que los cristianos se constituyeran en un grupo religioso nítidamente separado; este proceso será objeto de los capítulos siguientes de los Hechos. En el entretanto los caps. 3-5 utilizarán las acciones de Pedro y Juan para concentrarse en los relatos de los primeros intercambios con sus connacionales judíos (antes del 36 d. C.).

3. *Actividad, predicación y persecuciones de los apóstoles (3,1-5,42)*

Los sumarios de 2,43 (milagros realizados por los apóstoles) y 2,46 (visitas diarias al Templo) preparan el camino *para el relato dramático de la curación que tiene lugar cuando Pedro y Juan suben al Santuario (3,1-10).* Jesús comenzó su ministerio manifestando el poder curativo del reino/reinado de Dios ante la admiración de todos (Lc 4,31-37); ahora vemos que Pedro y los apóstoles ejecutan la misma obra con el mismo poder. La curación tiene lugar «en el nombre de Jesucristo Nazareno» (Hch 3,6), es decir, se realiza por el poder del Cristo celestial, no por ninguna autosuficiencia de los apóstoles. «Por la fe en su nombre, éste (tullido) a quien veis y conocéis ha recobrado su fortaleza» (3,16)[27].

El relato lucano del ministerio de Jesús combinaba curaciones y palabras; aquí, con una estructura similar, *un sermón sigue a la curación realizada por Pedro (3,11-26).* Esta prédica está concebida como

27. La reverencia judía por el nombre de Dios (YHWH o Yahvé) y su tremendo poder se ve reflejada en el correspondiente respeto cristiano por el nombre otorgado a Jesús («Señor», en la mayoría de los casos), ante el cual «debe doblarse toda rodilla en los cielos, en la tierra y debajo de ella» (Flp 2,9-11).

ilustración de la presentación de Jesús ante los judíos. Al igual que el sermón de Pedro en Pentecostés[28], es éste una amalgama de ecos del AT y de lo que Dios ha hecho en Jesús. Si aquél iniciaba sus exigencias por medio de la profecía de Joel, considerada cumplida en lo que estaba sucediendo, el sermón presente concluye (3,22-26) planteando una demanda basada en la promesa de Moisés en Dt 18,15, a saber, que Dios suscitaría un profeta como él al que se debe prestar atención. En 3,19 aparece una vez más el requerimiento de «arrepentirse, «cambiar de mentalidad» (*metanoeîn*), pero con mayor precisión. Los judíos de Jerusalén negaron a Jesús, el siervo de Dios, y lo entregaron a Pilato, quien había decidido liberarlo (3,13 = Lc 23,16); negaron al Santo y al Justo y pidieron la libertad de un asesino (3,14 = Lc 23,18-19,25: Barrabás). Actuaron por ignorancia, sin embargo (3,17 = Lc 23-34a)[29], lo mismo que hicieron sus gobernantes. Por ello Dios les ofrece esta oportunidad de cambio. Mas ahora, en la predicación apostólica, la ignorancia deja de ser una excusa, y es necesario que cambien de mente/corazón si están dispuestos a recibir a Jesús como el mesías cuando sea enviado desde los cielos (Hch 3,19-21). La narración que sigue mostrará que muchos del pueblo judío cambiaron, pero no sus dirigentes.

La predicación apostólica y su éxito (4,4: cinco mil) suscita la ira y conduce *al arresto de Pedro y de Juan (4,1-22)*. La actitud de Jesús respecto a la resurrección había suscitado la oposición de los saduceos, quienes «afirmaban que no había resurrección» (Lc 20,27-38); en esos momentos los sacerdotes y los saduceos están molestos porque Pedro y Juan andan proclamando que Jesús ha resucitado de entre los muertos (Hch 4,2). El Sanedrín, formado por gobernantes, ancianos, escribas y sumos sacerdotes, se reúne para condenarlos, al igual que el Sanedrín de ancianos del pueblo, sumos sacerdotes y escribas se reunió para condenar a Jesús (Lc 22,66). (En ninguno de los dos casos se menciona a los fariseos como directamente implicados, y este dato puede ser histórico.) Los interrogadores se concentran en el milagro y preguntan: «¿En nombre de quién habéis hecho esto?». Esta cuestión prepara la respuesta de Pedro: «En nombre de Jesucristo Nazareno, a quien vosotros habéis crucificado, a quien Dios resucitó de entre los muertos..., pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo entre los hombres por el cual podamos ser salvados» (Hch 4,10.12).

28. R. F. Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse... Acts 2 and 3* (SBLMS 15), Abingdon, Nashville, 1971, piensa que parte del material de Hch 3 es más antiguo que el del cap. 2.

29. Igualmente Hch 13,27 y Rm 10,3; no todo el pueblo quería que muriera Jesús (Lc 23,27.48).

Las autoridades del Sanedrín, afligidas por el atrevimiento de la proclamación religiosa de los apóstoles —gentes no educadas formalmente en materias religiosas o en la ley de Moisés[30]—, cortan en seco el debate y ordenan a Pedro y a Juan arbitrariamente que no hablen en el nombre de Jesús (4,18). Hacía menos de dos meses que Pedro había negado a Jesús tres veces en la casa del Sumo Sacerdote; ahora, ante una batería de sacerdotes principales, no puede permanecer en silencio respecto a Cristo (4,19-20). Es Lucas solamente (22,31-32) entre los evangelistas el que presenta a Jesús orando para que, aunque Satanás desea ahechar como trigo a Pedro y los demás discípulos, no desfallezca la fe de éste y, una vez convertido, confirme a sus hermanos. Aquí vemos que este ruego ha sido escuchado y cómo Pedro y Juan abandonan el Sanedrín sin ceder un ápice y cuentan a sus compañeros de fe lo que ha sucedido. El relato de este hecho consiste en *una plegaria triunfal de alabanza a Dios (Hch 4,23-31)* que compara las fuerzas dispuestas en Jerusalén contra Jesús (Herodes y Pilato, los paganos y las gentes de Israel) con las de los que en esos momentos airean amenazas contra sus seguidores. Todos los creyentes quedan llenos del Espíritu Santo y, fortalecidos así, se disponen a proclamar libremente la palabra de Dios (4,31)[31].

Para demostrar que los creyentes en Jesús eran una sola alma y un solo corazón, *un sumario (4,32-35)* pone de relieve los mismos rasgos que otro anterior, en 2,42-47, en especial que tenían todas las cosas en común (*koinôs*). Dos ejemplos siguen a continuación. El primero se refiere a *Bernabé (4,36-37)*, que vendió un campo y entregó el dinero a los apóstoles para contribuir al fondo de la comunidad. Además de ejemplificar positivamente el espíritu de *koinonía*, esta referencia prepara para un futuro relato. Bernabé es un levita y Hch 6,7 nos dirá que muchos sacerdotes (que podrían ser de la tribu de Leví) accedieron a la fe. Bernabé, además, es chipriota. Luego, cuando se haga misionero en Antioquía junto con Pablo, viajarán en primer lugar a Chipre (13,1-4).

El otro ejemplo, que se refiere a *Ananías y Safira (5,1-11)*, es negativo e ilustra el castigo divino a los que violan la santidad de la comunidad primitiva. No hay otra historia que haya captado mejor la mentalidad israelita de los primeros creyentes. En Lc 22,30 se decía que los

30. Éste es probablemente el significado de *agrámmatoi*, «sin letras o estudios», de Hch 4,13. Una interpretación exagerada de este adjetivo presenta a los apóstoles como analfabetos.

31. Mt 27,51; 28,2 presenta el temblor de tierra como una manifestación del poder divino que apoya a Jesús cuando éste muere y resucita; los Hechos dicen que la tierra tembló cuando el Espíritu Santo manifestó la presencia divina que apoyaba a la comunidad de creyentes.

Doce habrían de sentarse en tronos para juzgar a Israel; aquí se efectúa un juicio al Israel renovado por medio de Pedro. En el AT (Jos 7) el intento de Israel de penetrar victoriosamente más allá de Jericó en el corazón de la tierra prometida quedó frustrado porque Acán había ocultado secretamente para sí mismo bienes dedicados a Dios. Su engaño hizo que la divinidad decidiera que Israel había pecado y que necesitaba purificación. Sólo cuando Acán fue ejecutado y sus bienes consumidos por el fuego pudo Israel marchar como pueblo al que se le exige la perfección, como Dios es perfecto. Del mismo modo, el nuevo Israel había sido profanado por esa retención fraudulenta de bienes que debían haber contribuido profesadamente al fondo común. Satanás entró en Judas, uno de los Doce, para entregar a Jesús (Lc 22,3-4); en esos momentos ese mismo Diablo había entrado en el corazón de Ananías, creyente en Jesús, para mentir al Espíritu Santo (Hch 5,3). El juicio de Pedro, que ejecuta la acción fatal de Dios, erradica la impureza. Al describir el temor producido por esa intervención divina los Hechos emplean el término «iglesia» por vez primera (5,11)[32].

El segundo enfrentamiento de los apóstoles con el Sanedrín (5,12-42) muestra muchos paralelos con el primero e ilustra el gusto del autor por los pasajes pareados simétricamente como procedimiento estilístico de intensificación de un tema. Esta vez aparecen no una sola curación, sino muchos signos y prodigios. Las gentes de las ciudades de alrededor comienzan a traer a sus enfermos para que sean curados por los apóstoles, en especial por Pedro. Los sumos sacerdotes y los saduceos ordenan de nuevo el arresto de los apóstoles, pero se ven frustrados cuando un ángel del Señor los libera, de modo que retornan al Templo..., una liberación totalmente irónica por cuanto los saduceos no creían en los ángeles. De este modo el Sanedrín, convocado para tratar el caso de los apóstoles, se ve abocado a arrestarlos de nuevo y, al igual que con la detención de Jesús (Lc 22,6), ha de tener cuidado de no provocar un levantamiento del pueblo (Hch 5,26). Pedro formula su desobediencia al Sumo Sacerdote con una frase memorable: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres», y luego pronuncia un sermón cristológico como si albergara la esperanza de convertir al Sanedrín (5,30-32).

La furia provocada por esta alocución llega al extremo de querer matar a los apóstoles (5,33), pero se calma por la intervención del famoso fariseo Gamaliel I (que debía vivir en Jerusalén por aquella épo-

32. El autor no piensa, obviamente, que tal juicio sea ajeno a la naturaleza de la Iglesia. Nos hallamos aquí cerca de una interpretación primitiva del poder de atar y desatar.

ca). Los estudiosos han discutido sin descanso si esta parte de la escena es histórica[33]. Pero más importante es el emplazamiento de este cuadro en la línea narrativa lucana. Los Hechos no han mencionado a los fariseos como adversarios de los seguidores de Jesús, y ahora presentan al fariseo Gamaliel como abogado de la tolerancia para con ellos[34]. Gamaliel ofrece ejemplos de algunos movimientos que han fracasado y resume así la situación: «Si esto es consejo u obra de hombres, se disolverá; pero, si viene de Dios, no podréis disolverlo»[35]. El consejo del fariseo los convence, y aunque los apóstoles sufren los azotes, son luego liberados. El Sanedrín adopta tácitamente la política de dejarlos tranquilos y los apóstoles continúan predicando cada día a Cristo privada y públicamente (5,42).

4. *Los helenistas; tolerancia; persecución y martirio de Esteban (6,1-8,1a)*[36]

Después de la sesión del Sanedrín en la que habló Gamaliel, comienza en los Hechos una época en la que —a excepción del breve gobierno del rey judío Herodes Agripa I sobre Palestina (41-44; Hch 12,1-23)— la rama de la iglesia jerusalemita íntimamente unida con el Templo no sufrió persecución[37]. (Este período concluyó en el 62, cuando Santiago, el hermano del Señor y dirigente de la iglesia de Jerusalén, fue ajusticiado.) Esta época de bonanza es plausible históricamente, pues durante esos años (36-40; 45-62) Pablo pudo ir al menos tres veces a Jerusalén y visitar a los dirigentes de la Iglesia sin que se indique que lo hiciera en secreto.

33. Hay ciertos anacronismos en el discurso de Gamaliel, por ejemplo la mención de la revuelta de Teudas y luego que «después de él vino la de Judas el galileo». Si la sesión del Sanedrín tuvo lugar en el 36 d.C., la revuelta de Teudas aún no había tenido lugar y la de Judas había sucedido treinta años antes.

34. Los Hechos (22,3) presentan a Pablo como un alumno de este gran maestro de la Ley, descrito como un hombre honesto. Más tarde, en 23,6-9, nos presenta a los fariseos que abogan por la tolerancia hacia Pablo en contra de los saduceos.

35. Puede que no sea verdad que todo movimiento que tiene orígenes humanos esté condenado al fracaso; de todos modos, la Iglesia se habría comportado más sabiamente en muchas ocasiones si hubiera puesto en práctica el principio de Gamaliel al juzgar nuevos movimientos en el cristianismo en vez de reaccionar de una manera hostil demasiado de prisa.

36. E. Richard, *Acts 6:1-8:4: The Author's Method of Composition* (SBLDS 41), Scholars, Missoula, 1978.

37. Para adelantarme a una objeción, permítaseme señalar que fue la rama helenista de la iglesia jerusalemita (es decir, Esteban) la que sufrió persecución; pero durante este suceso y la expulsión consiguiente los «apóstoles» no fueron molestados (Hch 8,1b).

Sin embargo, la ausencia de una amenaza externa no significaba que todo fuera bien. De repente, tras la imagen de una iglesia unánime, los *Hechos (6,16) nos hablan de una división hostil entre los cristianos de Jerusalén* que acarrearía la persecución sobre un segmento de ellos y que en el futuro habría de conducir a una gran empresa misionera. Los Hechos se basan aquí probablemente en una tradición antigua, cuyo relato sólo dibuja los grandes rasgos. Los bienes en común no son ya el signo de una *koinonía*, pues dos grupos de creyentes judíos están enzarzados en una disputa a cuenta de ellos. ¿Por qué? La designación de un grupo como «helenistas», cuyos dirigentes tienen nombres griegos (6,5), sugiere que había judíos que hablaban (¿sólo?) griego y que habían sido educados en la cultura de la civilización grecorromana. Por contraste se deduce que el otro grupo, llamado de los hebreos, hablaría arameo o hebreo (así como también griego a veces) y tendría unas perspectivas culturales más judías[38]. Además de la diversidad cultural había aparentemente también diferencias teológicas. Los apóstoles, cristianos del grupo de los hebreos, no concebían que la fe en Jesús frenara su asiduidad al culto del Templo (2,46; 3,1; 5,12.21). Esteban, sin embargo, el dirigente de los helenistas, hablaba como si el Templo no tuviera ya significado salvífico alguno (7,48-50). Sabemos de hecho que los judíos de esta época estaban divididos sobre la cuestión de si el templo de Jerusalén era el único lugar sobre la tierra en el que se podía ofrecer sacrificios a Dios. Por ello no es improbable que judíos con creencias contrapuestas en este tema pudieran convertirse en creyentes en Jesús. En cualquier caso esta discordia entre los cristianos de Jerusalén se había trasladado a las finanzas (como ha ocurrido desde entonces con muchas disputas internas de la Iglesia), porque los hebreos (probablemente el grupo más numeroso) estaban intentando forzar a los helenistas a la unanimidad teológica presionando con la eliminación del disfrute de los fondos comunes a sus viudas, quienes presumiblemente dependían en su totalidad de este apoyo.

Para tratar de esta situación los Doce convocaron a la «multitud» (quizás un término técnico para indicar a los que tenían derecho a voto) de los discípulos con la intención de arreglar la cuestión. En esta sesión los Doce evitaron las soluciones obvias y simples. Aunque ellos mismos eran «hebreos» no exigieron de los helenistas que se conformaran o se fueran. Rehusaron además hacerse cargo de la administración de los

38. Pablo, un judío estricto observante de la Ley, que además de griego sabía probablemente hebreo o arameo, se consideró a sí mismo un «hebreo» (2Co 11,22, Flp 3,5), independientemente que esta designacion significara o no lo mismo para él que para el autor de los Hechos.

bienes comunes; concretamente, no quisieron verse implicados en el servicio de las mesas[39] orientado a asegurar una buena distribución de los alimentos. Por el contrario, optaron por que los helenistas tuvieran sus dirigentes y administradores de los bienes comunes.

Esta breve escena ofrece importantes temas para la reflexión. *En primer lugar,* en ninguna parte vemos con tanta claridad el papel único de los Doce en el mantenimiento de la unidad del pueblo renovado de Dios. Su solución conserva la *koinonía,* ya que los helenistas han de continuar como hermanos y hermanas en Cristo de pleno derecho.

Segundo: la aceptación de la sugerencia de los Doce fue en la Iglesia primitiva una decisión en pro del pluralismo y de lo que hemos venido en llamar hoy la «jerarquía de la doctrina». Los desacuerdos culturales y teológicos existentes en Jerusalén entre los helenistas y los hebreos eran tenidos por menos importantes que su fe común en Jesús. Muchos creyentes en el Nazareno decidieron muy pronto que era mejor tolerar ciertas diferencias de prácticas y pensamiento que destrozar una *koinonía* basada en la cristología (pero cf. n. 23).

Tercero: en términos de estructura eclesial Jesús no había dado indicación alguna sobre cómo habría de administrarse la comunidad de los que creían en él. En la época descrita en Hechos 6 (¿hacia el 36?) los creyentes están creciendo en número y tienen sus disputas, dos factores sociológicos que generan siempre una necesidad de definir el liderazgo con mayor nitidez. Por ello el autor nos habla de los siete que fueron nombrados administradores de los creyentes helenistas. Probablemente se nombraron también en esta época otros administradores para la comunidad cristiana de los hebreos, pues desde entonces Santiago (el hermano del Señor) y los ancianos (presbíteros) aparecen como autoridades en Jerusalén a la vez que los apóstoles (Hch 11,30; 12,17; 15,2; 21,18). La elección de los administradores en 6,6 se lleva a cabo en un marco de oración e imposición de manos. Aunque el desarrollo de la estructura eclesiástica refleje una necesidad sociológica, en la comprensión cristiana de sí misma es el Espíritu Santo, otorgado por Cristo resucitado, quien guía a la Iglesia de un modo que permite que el desarrollo cultural sea visto como una materialización de la voluntad de Jesucristo para su Iglesia.

Cuarto: tal como describen los Hechos, los Doce hicieron una buena propuesta aprobada por la «multitud» de la comunidad jerusale-

39. Puesto que el verbo griego empleado en Hch 6,2 para «servir a las mesas» es *diakoneîn*, se ha interpretado esta escena como constitución de los diáconos. Pero la posición de los dirigentes helenistas elegidos en esta escena no es similar a la de los diáconos descritos en las epístolas pastorales. Cf. Cap. 30, n. 11.

mita. Sin embargo, ninguno de los presentes en aquella sesión pudo haber previsto el enorme alcance de aquella decisión[40]. Al mantener a los helenistas dentro de la *koinonía* cristiana la comunidad de Jerusalén se hace responsable de las acciones y de la actividad misionera de los dirigentes helenistas. Los sumos sacerdotes y el Sanedrín habían decidido a regañadientes aplicar una política de tolerancia con los que habían creído en el Cristo resucitado; pero esto no significaba que hubieran de tolerar ataques contra el Templo por parte de los creyentes en Jesús, al igual que tampoco los toleraban de otros judíos.

Un *sumario (6,7)* sobre la expansión de la palabra de Dios y la conversión de algunos sacerdotes dispone la escena para el conflicto *centrado en Esteban (6,8-8,1a)*. El primero en rango entre los cristianos helenistas suscitó la oposición de una sinagoga de Jerusalén frecuentada en gran parte por judíos forasteros. Éstos lo arrastraron ante el Sanedrín y lo acusaron (falsamente) a causa del contenido de su predicación, en general por sus palabras contra Moisés y la Ley, y en concreto por la idea de que Jesús habría de destruir el Templo. En su largo discurso (Hch 7,2-53) en respuesta a la acusación sobre la cuestión del Templo Esteban formula sus implicaciones radicales en la siguiente sentencia, que es el clímax de su pensamiento: «El Altísimo no habita en casas hechas por manos de hombre» (7,48).

Aunque los Hechos nos presentan discursos de Pedro y de Pablo, ninguno de ellos está tan elaborado como el de Esteban[41]. Su visión de conjunto de la historia de la salvación desde el patriarca Abrahán hasta la entrada de Israel en la tierra prometida bajo la égida de Moisés y Josué ha fascinado a los estudiosos, puesto que hay en él elementos que no reflejan una comprensión usual del AT. Algunos han propuesto incluso la idea de que encontramos aquí reflejos de un trasfondo samaritano[42] que concuerda con la misión en Samaría, pronto emprendida por los helenistas. Los últimos versículos son sorprendentemente polémicos en boca de un prisionero en capilla, pues Esteban acusa a

40. Los resultados de las decisiones eclesiásticas más importantes van más allá de lo previsto, y no hay manera de detenerlos en un punto que parezca prudente, cf. *infra* (pp. 409-413) a propósito del concilio de Jerusalén de Hch 15.

41 ¿Se debe esta mayor atención al hecho de que la cristiandad que existía en la época del autor había seguido el camino de Esteban en cuanto al rechazo del Templo? Para visiones de conjunto, cf M. H. Scharlemann, *Stephen. A Singular Saint* (AnBib 34), PIB, Roma, 1968, J. J. Kilgallen, *The Stephen Speech* (AnBib 67), PIB, Roma, 1976; *Biblica*, 70 (1989), 173-193; D. Wiens, *Stephen's Sermon and the Structure of Luke-Acts*, Bibal, N. Richland Hills, TX, 1995.

42 Véase el debate entre C. H. H. Scobie, NTS, 19 (1973), 390-414, y R. Pummer, NTS, 22 (1976), 441-443. Cf. también Munck, *Acts*, Apéndice V, 285-300.

sus oyentes de haber entregado y asesinado al justo Jesús exactamente igual que sus padres persiguieron a los profetas. No es sorprendente que esta acusación llevara la rabia contra Esteban al punto de ebullición, por lo que fue conducido fuera de la ciudad y lapidado hasta la muerte (7,54-60). Esta escena es verdaderamente significativa, no sólo porque Esteban es el primer mártir, sino porque su muerte en los Hechos se corresponde muy estrechamente con la muerte de Jesús en Lucas; ambos relatos hablan del Hijo del hombre a la derecha de Dios (Lc 22,69; 7,56); ambos contienen un ruego por el perdón de aquellos que participan en la ejecución (Lc 23,34a; Hch 7,60); ambos presentan al personaje que muere encomendando su espíritu a los cielos (Lc 23,46; Hch 7,59). Los Hechos habían mostrado en la figura de Pedro la continuidad entre éste y las curaciones y predicación de Jesús; en la de Esteban los Hechos presentan la continuidad con el final de Jesús. Al igual que la muerte de éste no es el fin, puesto que los apóstoles recibirán el Espíritu para continuar su obra, la de Esteban tampoco es el final, porque hay un joven, llamado Saulo, presente en su lapidación (7,58). Saulo da su consentimiento a ella (8,1a), pero en la providencia de Dios será él quien continúe la obra de Esteban.

Misión en Samaría y Judea (8,1b-12,25)

1. *Dispersión de Jerusalén; Felipe y Pedro en Samaría (8,1b-25)*

Los Hechos (1,8) presentan el plan divino de evangelización: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, hasta los confines de la tierra». Hasta aquí hemos oído hablar del testimonio dado en Jerusalén que culmina con el martirio de Esteban; ahora se nos habla de la misión en las dos regiones más próximas al dispersarse los helenistas por toda Judea y Samaría (8,1b; 9,31)[43]. Este paso importante, salir de Jerusalén para predicar a un público más amplio, no es el resultado de un plan previo, sino de la persecución. Los expulsados, los que se convierten en misioneros en otras zonas, son los helenistas, los cristianos más radicales en lo que se refiere a las relaciones con el culto en el Templo. La actividad misionera en sí misma pudo haber sido neutral en la actitud que inculcaba respecto al judaísmo; pero con los helenistas como portavoces era obligado que se convirtiera en una fuer-

43. En la complicada frase de 8,1b los Hechos nos dicen que los apóstoles (y al parecer los cristianos «hebreos») no fueron expulsados, probablemente porque no hicieron propaganda contraria al Templo como los helenistas. En esta persecución es Saulo un agente feroz, cuya conversión será narrada dramáticamente en el cap. 9.

za centrífuga. Los convertidos por ellos a la fe en Jesús no debieron tener una ligazón especial con los rasgos sobresalientes del culto judío.

Según Hch 8,5, los helenistas se dirigen a los samaritanos y comienza así la predicación de Jesús a los no judíos. (Más tarde [en 11,19-20] otros se dirigen a los gentiles en Fenicia, Chipre y Antioquía.) Los helenistas eran personas ideales para evangelizar Samaría, puesto que sus habitantes no aceptaban el templo de Jerusalén como lugar único de culto[44]. Su exitosa proclamación atrajo a Simón Mago[45]. Ahora bien, el que se enfrenta a él es Pedro, no Felipe, el helenista sucesor de Esteban, ya que la iglesia de Jerusalén, al saber del éxito de los helenistas, había enviado a Pedro y a Juan para que los samaritanos pudieran recibir el Espíritu Santo[46]. Simón Mago desea para sí el poder de los apóstoles y les ofrece dinero por él. Este hecho inmortalizó tristemente su nombre para siempre en el vocablo «simonía». Pedro le exhorta al arrepentimiento. Ahora bien, al contrario de la oración de Esteban por sus adversarios, esta oferta de penitencia se caracteriza por la duda: ¿puede Simón cambiar realmente su corazón (8,22-23)? En su camino de vuelta a Jerusalén Pedro y Juan predican también a los samaritanos (8,25).

2. *Felipe y el eunuco etíope en el camino a Gaza (8,26-40)*

Los helenistas evangelizan también la zona sur de Judea, manifestando así la expansión geográfica de la nueva fe. El eunuco etíope, ministro de la reina Candace[47], procede de una región exótica de África (probablemente no la moderna Etiopía, sino el Sudán o Nubia, al sur de Egip-

44. Algunos piensan que hay rasgos helenistas en Juan, puesto que es el único evangelio en el que Jesús va a Samaría y consigue algunos seguidores en esta región. Si esto es así, en 4,21 podemos oír el tipo de predicación que hacían allí los helenistas «Ni en este monte (el Garizim) ni en Jerusalén adoraréis al Padre».

45. Esta curiosa figura se transformó más tarde en tema de especulación, apareciendo en las leyendas como el gran adversario del cristianismo ¿Significa la designación de Simón como «el poder de Dios llamado el grande» que este personaje se relacionaba a sí mismo con la emanación gnóstica situada entre el Dios oculto y distante y el ser humano? Cuando los Hechos los caracterizan como *mago*, ¿lo clasifican así despectivamente como un maestro gnóstico? ¿Incluye en su relato el autor de los Hechos la historia de la derrota de Simón porque ya los gnósticos estaban haciendo de este personaje un héroe?

46. Los Hechos dan la impresión de que la concesión del Espíritu requiere la colaboración de los Doce Sospechamos aquí que el propósito básico de esta visita apostólica era verificar si la conversión de estos personajes foráneos era conciliable con la proclamación de Jesús

47. Los Hechos dan a entender que el vocablo Candace es el nombre de la reina de Etiopía, sin embargo, parece que era un título

to, uno de los «confines del mundo»). El etíope está leyendo a Isaías, y la habilidad del helenista Felipe para interpretar al profeta como una explicación de Cristo es una continuación de la aclaración de las Escrituras del Jesús resucitado a sus discípulos (Lc 24,27.44-45). Aunque las disposiciones de Dt 23,2(1) excluyen la admisión de un castrado en la comunidad de Israel, Felipe no tiene dudas en aceptar la petición de bautismo por parte del eunuco para formar parte del nuevo Israel. (¿Estaba Felipe poniendo en práctica la benevolencia escatológica de Is 56,3-5 respecto a los eunucos?) Esta apertura nos prepara para la admisión de los paganos en la Iglesia. A modo de transición, los Hechos se detienen aquí para hablarnos de Saulo/Pablo, que habrá de ser el gran misionero de los gentiles.

3. *Saulo en el camino de Damasco; vuelta a Jerusalén y a Tarso (Hch 9,1-30)*

Después de haber relatado aquí la historia de la conversión de Saulo/Pablo, el autor habla de ella dos veces más en labios de Pablo en los discursos de autodefensa de éste en 22,3-21 y 26,2-23[48]. En estas versiones posteriores la vocación para evangelizar a los gentiles se mezcla con el relato de la conversión. El autor se contenta aquí con un proceso por etapas: Ananías, que lo cura y lo bautiza, recibe el anuncio de la futura misión de Pablo, pero no Saulo mismo. De todos modos, con toda claridad, los Hechos están muy interesados en relatar esta conversión dramática, realizada por Jesús mismo[49], por todo lo que va a obrar ese «vaso de elección» (9,15). Los toques dramáticos de esta narración son soberbios: por ejemplo la personalización de la hostilidad de Saulo en 9,4: «Saulo, Saulo, ¿por qué *me* persigues?». El escaso deseo de Ananías de tener algo que ver con Pablo a pesar de las instrucciones del Señor pone de relieve la metamorfosis de Saulo desde su existencia como un perseguidor verdaderamente temible. Los Hechos se preocupan de decir con toda claridad que Pablo ha recibido el Espíritu Santo (9,17), puesto que la predicación de éste será en el futuro tan poderosa

48. Respecto al esquema lucano de la narración reiterativa, cf. M. E. Rosenblatt, en Richard, *New*, 94-105; R. D. Witherup, JSNT, 48 (1992), 67-86.

49. El Jesús resucitado se apareció a los Doce sobre la tierra y luego marchó a los cielos, desde donde se comunica con Pablo. ¿Significa esto que el autor de los Hechos expresa una diferencia cualitativa entre los Doce y Pablo respecto a su experiencia de Cristo? 1Co 15,5-8, que procede de la pluma de Pablo, da la impresión de que no había diferencia entre las apariciones del Jesús resucitado a Pedro o a los Doce (o a Santiago) y la aparición a Pablo mismo (excepto que aqueéllos figuran en primer lugar y éste en el último).

como la de Pedro y otros que han recibido el Espíritu en Pentecostés. En consonancia significativa con el interés previo de los Hechos en la fe cristológica, el nuevo convertido predica que Jesús es «el Hijo de Dios» (9,20). Los Hechos ponen también las bases para la futura actividad de Bernabé con Pablo diciéndonos que fue aquél el que defendió a Pablo contra algunos de Jerusalén, incrédulos ante la noticia de que el perseguidor había cambiado[50]. Presionado probablemente por la cronología real de los hechos, el autor pospone la narración de las más famosas actividades de Saulo/Pablo diciéndonos que retornó a Tarso (9,30); el autor nos describirá posteriormente su gran misión después de que nos haya contado algo más sobre Pedro. La técnica narrativa de la superposición de las dos figuras ayuda a mostrar que los dos predicaban el mismo evangelio.

4. *Pedro en Lida, Jope, Cesarea y retorno a Jerusalén (9,31-11,18)*

El primero entre los Doce era el portavoz de la actividad misionera apostólica en Jerusalén (Hch 2-5); pero cuando la Iglesia comenzó su expansión en Judea y Samaría, los helenistas y Pablo ocuparon el centro de la escena (a Pedro se le invoca principalmente para enfrentarse a Simón Mago). En este momento, sin embargo, cuando la Iglesia está en paz (*9,31: un sumario de transición*), Pedro retorna a primer plano. Hemos visto previamente cómo este apóstol cura y predica en nombre de Jesús. La *curación de Eneas en Lida por Pedro (9,32-35)* con la orden de «Levántate» contiene muchos ecos de la curación del paralítico por parte de Jesús (Lc 5,24-26). La *resurrección de Tabita en Jope (9,36-43) realizada por Pedro* recuerda la resurrección de la hija de Jairo por Jesús en Lc 8,49-56[51]. No hay poder que se sustraiga a la Iglesia, incluso el dominio sobre la muerte misma. En estos momentos,

50 Hch 9,19b-30 relata cómo Pablo predica en Damasco, hace frente a una conspiración judía después de muchos días, lo bajan en una cesta por la muralla para huir a Jerusalén y cómo allí, después de que Bernabé lo presentara a los apóstoles, predica a Jesús y debate insistentemente antes de ser enviado a Tarso Existe una discrepancia famosa entre este relato y el del propio Pablo en Ga 1,15-22 despues de la revelación el Apostol no subió a Jerusalén, sino que marchó inmediatamente a Arabia, luego volvió a Damasco, donde estuvo tres años antes de viajar a Jerusalén por quince días, en donde vio y conversó con Cefas (Pedro) y Santiago, finalmente fue a Siria y a Cilicia (aún no era conocido personalmente de las iglesias de Cristo en Judea) Es posible que el sumario de Pablo después de 20 años sea impreciso; y probablemente el autor de los Hechos había escuchado una versión simplificada de él Cf Cap. 16, sección I.

51. El paralelo de Marcos (5,41) del relato lucano trae la frase *Talítha koûm(i)*, notablemente parecida a la orden «Tabita, levántate» de Hch 9,40 Para las resurrecciones, cf Cap 11, n 41.

sin embargo, el autor nos mueve hacia una zona nueva, más allá de los paralelos con el ministerio de Jesús. El relato sobre el Nazareno en el evangelio lucano comienza y acaba en el Templo de Jerusalén. Lo que Pedro hace a continuación inicia una cadena de acontecimientos que llevará en el futuro a la cristiandad fuera del judaísmo, hacia los paganos[52] y a Roma, que representa los confines del mundo.

En 10,1-48 el autor, como narrador en tercera persona, nos cuenta cómo Pedro es guiado por el Espíritu a bautizar a Cornelio (y a su casa), un pagano que participa en las plegarias sinagogales y acepta las exigencias morales del judaísmo[53]. *En 11,1-18 Pedro repite en primera persona lo que ha ocurrido* y defiende su comportamiento ante los cristianos jerusalemitas. (Como sucede con las repeticiones de la historia de la conversión de Pablo, este duplicado sirve de marca para indicar la importancia crucial de la narración.) Este relato sobre Cornelio puede subdividirse en seis partes: *a*) 10,1-8: un piadoso centurión romano, Cornelio, recibe la visión de un ángel de Dios en Cesarea, quien le dice que envíe gente a Jope a buscar a Simón, llamado Pedro; *b*) 10,9-16: en esta ciudad Pedro tiene una visión que por tres veces afirma que los alimentos considerados impuros ritualmente por la tradición son de hecho puros; *c*) 10,17-23a: mientras reflexiona sobre esta visión, Pedro recibe a los hombres enviados por Cornelio, quienes le piden que se traslade a la casa de éste; *d*) 10,23b-33: Cornelio recibe a Pedro y comparan sus respectivas visiones; *e*) 10,34-39: Pedro pronuncia un sermón y el Espíritu Santo viene sobre los presentes, incircuncisos, de modo que el Apóstol les ordena que se bauticen; *f*) 11,1-18: de vuelta en Jerusalén, Pedro tiene que justificar su atrevimiento de bautizar a paganos.

Puesto que tanto Pedro como Cornelio reciben una revelación divina, se supone que los lectores caen en la cuenta de que lo que ocurre

52. El autor escenifica una ampliación gradual: Pedro trata con un gentil simpatizante del judaísmo (cap. 10); los helenistas predican a los paganos grecoparlantes (11,9-20); luego Bernabé y Saulo son enviados desde Antioquía, al principio para predicar a los judíos en las sinagogas, pero gradualmente se vuelven hacia los paganos (13,4ss), su principal interés en el futuro.

53. Lucas califica a esos simpatizantes del judaísmo, pero no convertidos a esa religión, como «temerosos de Dios» (o «adoradores de Dios»: 10,22; 13,43; 17,4.17). Ha habido un debate sobre la exactitud de tal designación: A. T. Kraabel, *Numen*, 28 (1981), 113-126 y (con R. S. MacLennan) BAR, 12 (§ 5, 1986), 46-53.64. Sin embargo, M. C. de Boer, en Ch. Tuckett, *Luke's Literary*, 50-71, muestra que Lucas no pudo inventar esa terminología para un grupo de gentes que ciertamente existía ya. Tyson, *Images*, 35-39, afirma que esos personajes son los lectores a los que el autor ofrece Lucas-Hechos, representados en el texto por Cornelio, el eunuco etíope y Teófilo (cf. Cap. 9, n. 92). Para un análisis de la historia de Cornelio, cf. R. D. Witherup, JSNT, 49 (1993), 45-66.

es únicamente voluntad de Dios. Tal hincapié era probablemente necesario, ya que la naturaleza de ambas cuestiones era muy controvertida. Primero, ¿estaban obligados los cristianos a observar las leyes judías respecto a la comida *kosher*? La tesis de que a los ojos de Dios todos los alimentos son ritualmente puros (10,15) supone una ruptura importante respecto a las prácticas judías, ruptura sustentada en esos momentos no sólo por los helenistas radicales, sino por el primero entre los Doce. Gradualmente se va haciendo cada vez más claro hasta qué grado no puede guardarse vino nuevo en odres viejos (Lc 5,37). A menudo, estudiosos judíos y cristianos modernos, interesados en la historia de este período primitivo y que lamentan la gran fractura abierta entre el cristianismo y el judaísmo, sugieren que si en el siglo I hubiera habido más tolerancia y comprensión por ambas partes, se podría haber evitado la escisión. Sin embargo, hay algunas indicaciones en el NT que sugieren que las *implicaciones radicales* de la doctrina de Jesús eran realmente irreconciliables con los conceptos y prácticas más importantes del judaísmo[54].

Segundo: ¿debían circuncidarse los gentiles para recibir el bautismo y la gracia de Cristo?[55]. Implícita o explícitamente los que insistían en la necesidad de la circuncisión para los paganos (es decir, hacerse judíos) mantenían que respecto a la fe en Cristo pertenecer a ese pueblo tenía la primacía en términos de gracia de Dios. Los Hechos dibujan a Pedro rechazando esta idea de palabra y de obra en 10,34-39. Los eruditos debaten si los Hechos son históricos al presentar a Pedro como el primero que aceptó en la *koinonía* cristiana a los paganos incircuncisos. Se puede argumentar a partir de 11,19-20 que fueron los helenistas los primeros en practicarlo y que luego, claramente, fue Pablo el gran defensor de tal práctica. Ahora bien, puesto que Pablo pinta a Pedro (Cefas) como presente en Antioquía y relacionándose con los gentiles (Ga 2,11-12), y quizá también en Corinto (1Co 1,12; 9,5), el trasfondo de la postura de los Hechos puede ser el recuerdo de que entre los dirigentes de la iglesia en Jerusalén era Pedro el más destacado en mostrar esta posición abierta, de donde procede la habilidad de este apóstol, o de su imagen, para apelar a ambos grupos de la comu-

54. Sobre esta cuestión, cf. J. Neusner, *A Rabbi Talks with Jesus*, Doubleday, New York, 1993.

55. No hay debate en el NT (Pablo incluido) sobre si los progenitores judeocristianos debían o no circuncidar a sus hijos. Aquellos que lo hicieron para asegurarse los privilegios extras de ser judíos (cf. Rm 9,4-5) pudieron constituir un problema teológico tan sólo si pensaban que la circuncisión era *necesaria* (junto con el bautismo) para que alguien llegara a ser hijo de Dios y parte del nuevo pueblo escogido en Jesucristo.

nidad cristiana[56]. En cualquier caso, Hch 10,44-48 describe la admisión de Cornelio como un paso importante, acompañado por la efusión del Espíritu manifestado por medio de un hablar en lenguas comparable al de Pentecostés; el comienzo de la iglesia de los gentiles es comparable al inicio de la iglesia del renovado Israel[57]. Los hermanos de la iglesia de Jerusalén cuestionan en 11,2-3 el carácter radical de lo realizado y proclamado por Pedro: «¿Por qué has ido a los incircuncisos y has comido con ellos?». No queda claro si este «partido cristiano de la circuncisión» se oponía de corazón a la conversión de los paganos a la fe en Cristo, o si insistían simplemente en que los gentiles debían convertirse sólo cuando se hubieran hecho judíos. Pedro responde a los partidarios de la circuncisión contándoles las visiones y la venida del Espíritu sobre la casa de Cornelio. Este argumento existencial reduce al silencio (por el momento) al partido de la circuncisión y lleva a la admisión de gentiles dentro de los grupos judeocristianos ya existentes (11,18). Pero el problema no ha quedado resuelto totalmente, como nos lo hará ver Hch 15 tras haber descrito una misión muy activa entre los paganos.

5. *Antioquía; Jerusalén; la persecución de Herodes; partida de Pedro (11,19-12,25)*

La atención se traslada ahora desde la iglesia de Jerusalén hacia *la de Antioquía (11,19-26)*, ciudad en la que los seguidores de Jesús son llamados por vez primera cristianos, nombre por el que se los conocerá en los tiempos siguientes. Como parte de la técnica narrativa de la simultaneidad, el autor vuelve a retomar ahora la historia de los helenistas interrumpida en el cap. 8, cuando se dispersaron desde Jerusalén a Samaría. Con cierto retraso se nos dice que los helenistas habían ido también a Fenicia, Chipre y Antioquía (Siria), predicando al principio sólo a los judíos, mas luego, gradualmente, también a los gentiles. Aun-

56. Pablo dice (Ga 2,7) que a Pedro se le había confiado el evangelio de la circuncisión; sin embargo, una carta a él atribuida (1 Pedro) está dirigida claramente a los cristianos procedentes del paganismo (2,10: «En otro tiempo erais "no pueblo"»).

57. Algunos defienden hoy que el «bautismo en el Espíritu» es distinto y superior al bautismo en el agua, y basan su posición en la secuencia de los Hechos. Ahora bien, ése no es un tema de este libro. El autor, según su interés y propósito, muestra: *a*) a los Doce y a los que estaban con ellos como receptores el Espíritu sin haber sido nunca bautizados en el agua; *b*) a otros que han sido bautizados (en el agua) y luego han recibido el don del Espíritu (2,38; 19,5-6); *c*) a gente que ha recibido el Espíritu antes de haber sido bautizados en el agua (texto presente); *d*) a algunos que han sido bautizados en el agua (con el bautismo de Juan) pero que ni siquiera sabían qué era el Espíritu (18,24-19,7).

que un cristiano «hebreo» como Pedro había aceptado ya en la comunidad a una familia pagana, el esfuerzo más agresivo por convertir a los gentiles comenzó al parecer con los helenistas. Cuando Jerusalén se enteró de ello, envió a Bernabé a Antioquía para controlar estos progresos; y éste los aprobó (11,22-23). Ello proporciona la ocasión para mover a esa ciudad a Saulo, nombrado por última vez en 9,30. Así, mientras la iglesia de Jerusalén en la persona de Pedro da los primeros pasos hacia la admisión de unos pocos paganos, Antioquía se convierte en el segundo gran centro cristiano, implicado más intensamente en esa misión[58].

El desarrollo de una base en Antioquía fue obra de la gracia divina, porque precisamente en ese momento Jerusalén y Judea estaban siendo afligidas duramente por una *hambruna predicha por el profeta Agabo (11,27-30)* y por una situación política diferente. el gobierno de los romanos había sido sustituido durante los años 41-44 por un reino judío, lo que había conducido a la *persecución de los cristianos por obra de Herodes Agripa I (12,1-23)*. Esa hambruna proporciona a los cristianos antioquenos la oportunidad de mostrar su *koinonía* compartiendo sus bienes con los creyentes más pobres de Judea; y la persecución ofrecía a los cristianos de Jerusalén la oportunidad de dar testimonio por medio del martirio, puesto que Santiago, hijo del Zebedeo y hermano de Juan, es asesinado[59]. Mientras que hasta este momento se percibe en Lucas-Hechos la tendencia a distinguir entre el pueblo judío (más favorable a Jesús) y sus dirigentes, el texto de 12,3.11 asocia a los judíos con la hostilidad anticristiana de Herodes. El autor prepara así a sus lectores para una situación en la que el judaísmo y el cristianismo no sólo son distintos, sino hostiles.

Cuando Pedro es arrestado amenaza a la comunidad un gran peligro, pero, al ser detenido por el Sanedrín (5,19), Dios interviene a través de un ángel para liberarlo. Más tarde un terremoto liberará a Pablo encarcelado en Filipos (16,26). Estas intervenciones divinas muestran

58 Hubo actividades misioneras diferentes llevadas a cabo por los primeros judíos creyentes en Jesús que reflejaban teologías diferentes, cf. mi artículo en CBQ, 45 (1983), 74-79 Sin embargo, M D Goulder, *A Tale of Two Missions*, SCM, London, 1994, lleva esta idea demasiado lejos rechazando la idea de una iglesia unificada. Según el testimonio de los textos, los primeros cristianos debieron entenderse a sí mismos, a pesar de las diferencias, como unificados en la *koinonia* del Israel renovado

59 Este es Santiago el Mayor, quien, según la leyenda, viajó hasta España (venerado en Santiago de Compostela) y, evidentemente, volvió tan de prisa a Judea que pudo morir en el 41 (!) Hay que distinguir a este personaje de los otros dos Santiagos, en especial el «hermano» del Señor (cf Cap 34) Tal como hemos explicado más arriba en relación con 1,21-26, los miembros de los Doce que morían no eran reemplazados

nidad cristiana[56]. En cualquier caso, Hch 10,44-48 describe la admisión de Cornelio como un paso importante, acompañado por la efusión del Espíritu manifestado por medio de un hablar en lenguas comparable al de Pentecostés; el comienzo de la iglesia de los gentiles es comparable al inicio de la iglesia del renovado Israel[57]. Los hermanos de la iglesia de Jerusalén cuestionan en 11,2-3 el carácter radical de lo realizado y proclamado por Pedro: «¿Por qué has ido a los incircuncisos y has comido con ellos?». No queda claro si este «partido cristiano de la circuncisión» se oponía de corazón a la conversión de los paganos a la fe en Cristo, o si insistían simplemente en que los gentiles debían convertirse sólo cuando se hubieran hecho judíos. Pedro responde a los partidarios de la circuncisión contándoles las visiones y la venida del Espíritu sobre la casa de Cornelio. Este argumento existencial reduce al silencio (por el momento) al partido de la circuncisión y lleva a la admisión de gentiles dentro de los grupos judeocristianos ya existentes (11,18). Pero el problema no ha quedado resuelto totalmente, como nos lo hará ver Hch 15 tras haber descrito una misión muy activa entre los paganos.

5. *Antioquía; Jerusalén; la persecución de Herodes; partida de Pedro (11,19-12,25)*

La atención se traslada ahora desde la iglesia de Jerusalén hacia *la de Antioquía (11,19-26)*, ciudad en la que los seguidores de Jesús son llamados por vez primera cristianos, nombre por el que se los conocerá en los tiempos siguientes. Como parte de la técnica narrativa de la simultaneidad, el autor vuelve a retomar ahora la historia de los helenistas interrumpida en el cap. 8, cuando se dispersaron desde Jerusalén a Samaría. Con cierto retraso se nos dice que los helenistas habían ido también a Fenicia, Chipre y Antioquía (Siria), predicando al principio sólo a los judíos, mas luego, gradualmente, también a los gentiles. Aun-

56. Pablo dice (Ga 2,7) que a Pedro se le había confiado el evangelio de la circuncisión; sin embargo, una carta a él atribuida (1 Pedro) está dirigida claramente a los cristianos procedentes del paganismo (2,10: «En otro tiempo erais “no pueblo”»).

57. Algunos defienden hoy que el «bautismo en el Espíritu» es distinto y superior al bautismo en el agua, y basan su posición en la secuencia de los Hechos. Ahora bien, ése no es un tema de este libro. El autor, según su interés y propósito, muestra: *a*) a los Doce y a los que estaban con ellos como receptores el Espíritu sin haber sido nunca bautizados en el agua; *b*) a otros que han sido bautizados (en el agua) y luego han recibido el don del Espíritu (2,38; 19,5-6); *c*) a gente que ha recibido el Espíritu antes de haber sido bautizados en el agua (texto presente); *d*) a algunos que han sido bautizados en el agua (con el bautismo de Juan) pero que ni siquiera sabían qué era el Espíritu (18,24-19,7).

que un cristiano «hebreo» como Pedro había aceptado ya en la comunidad a una familia pagana, el esfuerzo más agresivo por convertir a los gentiles comenzó al parecer con los helenistas. Cuando Jerusalén se enteró de ello, envió a Bernabé a Antioquía para controlar estos progresos; y éste los aprobó (11,22-23). Ello proporciona la ocasión para mover a esa ciudad a Saulo, nombrado por última vez en 9,30. Así, mientras la iglesia de Jerusalén en la persona de Pedro da los primeros pasos hacia la admisión de unos pocos paganos, Antioquía se convierte en el segundo gran centro cristiano, implicado más intensamente en esa misión[58].

El desarrollo de una base en Antioquía fue obra de la gracia divina, porque precisamente en ese momento Jerusalén y Judea estaban siendo afligidas duramente por una *hambruna predicha por el profeta Agabo (11,27-30)* y por una situación política diferente: el gobierno de los romanos había sido sustituido durante los años 41-44 por un reino judío, lo que había conducido a la *persecución de los cristianos por obra de Herodes Agripa I (12,1-23)*. Esa hambruna proporciona a los cristianos antioquenos la oportunidad de mostrar su *koinonía* compartiendo sus bienes con los creyentes más pobres de Judea; y la persecución ofrecía a los cristianos de Jerusalén la oportunidad de dar testimonio por medio del martirio, puesto que Santiago, hijo del Zebedeo y hermano de Juan, es asesinado[59]. Mientras que hasta este momento se percibe en Lucas-Hechos la tendencia a distinguir entre el pueblo judío (más favorable a Jesús) y sus dirigentes, el texto de 12,3.11 asocia a los judíos con la hostilidad anticristiana de Herodes. El autor prepara así a sus lectores para una situación en la que el judaísmo y el cristianismo no sólo son distintos, sino hostiles.

Cuando Pedro es arrestado amenaza a la comunidad un gran peligro, pero, al ser detenido por el Sanedrín (5,19), Dios interviene a través de un ángel para liberarlo. Más tarde un terremoto liberará a Pablo encarcelado en Filipos (16,26). Estas intervenciones divinas muestran

58. Hubo actividades misioneras diferentes llevadas a cabo por los primeros judíos creyentes en Jesús que reflejaban teologías diferentes; cf. mi artículo en CBQ, 45 (1983), 74-79. Sin embargo, M. D. Goulder, *A Tale of Two Missions*, SCM, London, 1994, lleva esta idea demasiado lejos rechazando la idea de una iglesia unificada. Según el testimonio de los textos, los primeros cristianos debieron entenderse a sí mismos, a pesar de las diferencias, como unificados en la *koinonía* del Israel renovado.

59. Éste es Santiago el Mayor, quien, según la leyenda, viajó hasta España (venerado en Santiago de Compostela) y, evidentemente, volvió tan de prisa a Judea que pudo morir en el 41 (!). Hay que distinguir a este personaje de los otros dos Santiagos, en especial el «hermano» del Señor (cf. Cap. 34). Tal como hemos explicado más arriba en relación con 1,21-26, los miembros de los Doce que morían no eran reemplazados

el cuidado de Dios por los grandes portavoces del evangelio[60]. El que Pedro, tras escapar de Herodes, se fuera a otro lugar (12,17) dio lugar a la imaginativa tradición, probablemente errónea, de que en esta coyuntura el Apóstol se trasladó a Roma y fundó una iglesia allí. El que Pedro, cuando abandona Jerusalén, envíe un mensaje a Santiago (el «hermano» del Señor, pero no uno de los Doce) ha sido interpretado también erróneamente como que cedía a éste el control de la Iglesia, e incluso el primado. De cualquier modo, hay que distinguir entre las funciones de esos dos personajes. Pedro, el primero de entre los Doce en ver al Jesús resucitado, es nombrado siempre en primer lugar en ese grupo y debió de tener un papel especial en el conjunto de la Iglesia precisamente por ello; no hay prueba ninguna de que Pedro fuese en algún momento el administrador local de la iglesia jerusalemita, función administrativa que los Doce rechazan en 6,2. Probablemente, tan pronto como se creó una función administrativa para la facción «hebrea» de la iglesia de Jerusalén, Santiago recibió el cargo, no sin lógica, pues estaba ligado con Jesús por vínculos familiares[61]. En cualquier caso, la ausencia de Pedro de Jerusalén no fue permanente; volvió para el concilio de esa ciudad descrito en Hch 15 (hacia el 49). Los Hechos concluyen la colorista historia de esa persecución frustrada describiendo (12,23) la horrible muerte (comido por los gusanos) del rey Herodes Agripa, visitado por Dios en el 44. Se trata de un final similar al del gran enemigo de Israel Antíoco IV Epifanés en 2M 9,9. Ambos relatos son interpretaciones teológicas de una muerte repentina: aquellos que se atreven a levantar su mano contra el pueblo de Dios se enfrentan a un castigo divino.

Las historias de la *hambruna y la persecución en Jerusalén concluyen con una nota triunfal (12,24-25)*: el perseguidor ha sucumbido; la palabra de Dios crece y se multiplica; Bernabé y Saulo traen a Antioquía a Juan Marcos (¿el evangelista?; cf. pp. 231-234).

60. Podemos imaginar a la luz de esta tradición el embarazo de los cristianos posteriores cuando supieron que ni Pedro ni Pablo escaparon de las manos de Nerón y fueron ejecutados en Roma. ¿Pensarían algunos que el Emperador era más poderoso que Cristo? Quizás sea ésta la razón por la que un libro como el Apocalipsis tiene que recalcar con firmeza que el Cordero podía y vencería de hecho a la Bestia, que representaba el poder imperial.

61. Esta relación pudo haber sido muy importante para aquellos que hacían hincapié en el mesianismo real de Jesús de la casa de David. El testimonio dominante de los evangelios es que los «hermanos» de Jesús no fueron discípulos de éste durante su vida (Mc 3,31-35; 6,3-4; Jn 7,5); pero el Jesús resucitado se apareció a Santiago (1Co 15,7), y éste era un apóstol en Jerusalén en la época de la conversión de Pablo (Ga 1,19; *ca.* 36). Cf. W. Schmithals, *Paul and James* (SBT 46), SCM, London, 1965.

Misión de Bernabé y de Saulo para convertir a los gentiles. Aprobación de Jerusalén (13,1-15,32)[62]

1. *La iglesia de Antioquía envía a Bernabé y a Saulo; misión en Chipre y en el sudeste de Asia Menor (13,1-14,28)*

Este apartado comienza con una *breve descripción de la iglesia de Antioquía (13,1-3)*. Si Jerusalén tiene a los apóstoles (es decir, a los Doce), Antioquía tiene profetas y maestros (doctores), entre los cuales los Hechos colocan a Bernabé y a Saulo[63]. Primero se nombra a Bernabé, y luego a Saulo; sólo durante la misión comienza el nombre de Pablo a ser usado consistentemente en vez de Saulo y se cambia el orden: primero Pablo y luego Bernabé (p. ej., 13,13.43). Con otras palabras: es en la misión donde el gran proclamador del evangelio va a encontrar su identidad y su estatus.

El texto (13,2) nos dice que los profetas y maestros antioquenos «celebraban una liturgia (*leitourgeîn*) en honor al Señor y guardaban los ayunos». Tal como se promete en Lc 5,34-35, vendrán días en los que les será arrebatado el esposo, por lo que el ayuno formará parte de la vida eclesial primitiva. ¿En qué consistía ese oficio litúrgico? ¿Se trataba de la eucaristía?[64]. En este contexto de oración y ayuno Pablo y Bernabé reciben la imposición de las manos. No debemos cometer el anacronismo de hablar de una ordenación; se trata del envío de los dos como misioneros por parte de la iglesia antioquena, lo que se denominará luego «primer viaje apostólico», datado entre el 46-49.

Junto con Juan Marcos, *Bernabé y Saulo parten para Chipre (13,4-12)*, la patria de Bernabé, y allí comienzan a predicar en las sinagogas. Puesto que en sus propios escritos Pablo nos habla de la conversión de paganos, los estudiosos se preguntan si los Hechos son fidedignos en esta ocasión. Ahora bien, las cartas de Pablo están dirigidas a iglesias evangelizadas en viajes misioneros posteriores, en una época en la que

62 El comienzo de esta misión «hasta los confines de la tierra» (1,8) estaría aquí, más que en 15,36 (cf. *infra*). Estos caps. (13,1-15,35) son más de iniciación y exploración que los siguientes.

63. Cf. 1Co 12,28 «Dios estableció en la Iglesia primero apóstoles, luego profetas, luego doctores (maestros) ..». Pablo se vio a sí mismo como un apóstol, pero no en el sentido lucano de los Doce.

64. En Lc 22,14.19 la frase «Haced esto en conmemoración mía» está dirigida a los apóstoles Pero ¿quién presidía una celebración eucarística en Antioquía cuando los Doce no estaban presentes? A finales del siglo I la *Didaché* (10,7) describe una situación en la que los profetas celebran la eucaristía. Probablemente fue ésta también la costumbre en momentos anteriores.

Pablo se había dedicado a la conversión de los gentiles, lo que parece ser un progreso nacido de la experimentación, cuando cayó en la cuenta (como indican los Hechos) de que tenía más éxito entre aquéllos[65]. El encuentro de Saulo en Chipre con el falso profeta y mago Bar Jesús y el castigo de éste, establecen un paralelismo con el encuentro de Pedro y Simón Mago en Samaría. Los enemigos del evangelio no son simplemente fuerzas terrenales (como Pablo indicará claramente en sus propias cartas).

El traslado desde Chipre hasta *Antioquía de Pisidia en Asia Menor (13,13-50)* debió de ser probablemente una ampliación del esfuerzo misionero más problemática que lo que dan a entender los Hechos, y quizás fuera esto lo que hizo que Juan Marcos se apartara y se marchara a Jerusalén (13,13). Una referencia posterior (15,37-39) indica que esta partida dejó en Pablo un mal recuerdo. El autor hace de lo ocurrido en Antioquía de Pisidia, en Asia Menor, un caso ejemplar de la misión paulina. Pablo (nombrado así desde este momento) pronuncia un sermón en la sinagoga (13,16-41), que en su apelación al AT y en su resumen de lo que Dios hizo en Jesús no es diferente de los sermones predicados anteriormente por Pedro[66]. De este modo obtenemos la imagen de un mensaje consistente proclamado por las dos grandes figuras que dominan la historia de la iglesia primitiva, Pedro y Pablo[67]. Hch 13,42-43 nos habla de que hubo entre los judíos y simpatizantes una reacción generalmente favorable a esta predicación paulina, pero 13,44-49 muestra que al sábado siguiente se generó una hostilidad entre los «judíos», por lo que Pablo y Bernabé se vuelven hacia los gentiles.

65. Que Pablo se ocupaba de predicar en las sinagogas se deduce con mucha probabilidad de su afirmación en 2Co 11,24: «Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno», lo cual es un castigo sinagogal. Incluso al final, los Hechos continúan diciendo que Pablo, cuando llega a Roma hacia el 61, se dirige primero a los judíos. Sin embargo, aunque en Rm 1,16 el Apóstol indica que los judíos son los primeros respecto a la proclamación general del evangelio, en 11,13 caracteriza su apostolado como dirigido «a los gentiles».

66. Sin duda alguna, el autor de los Hechos compuso el discurso que pone en boca de Pablo. Ahora bien, esta composición no es ajena al pensamiento cristológico atestiguado en las epístolas paulinas. Por ejemplo, Hch 13,23 relaciona a Jesús con la descendencia de David, y en 13,33 afirma que en el momento en el que Dios resucita a Jesús dice: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado». En Rm 1,3-4 Pablo se refiere a aquel que «nació de la descendencia de David según la carne, y fue constituido Hijo de Dios poderoso según el Espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos». En Hch 13,39 se habla de la justificación con un lenguaje similar al de las epístolas paulinas.

67. Hubo disputas entre los dos (Ga 2,11.14), pero cuando se llegaba a lo esencial del mensaje de Jesús, Pablo se une a Cefas (Pedro) y a los Doce (¡y con Santiago!) en una proclamación común y en una común exigencia de fe (1Co 15,3-11).

La hostilidad de los judíos de Antioquía continúa de tal modo que Pablo y Bernabé son expulsados de Pisidia y *se trasladan a Iconio (13,51-14,5)*, un rechazo que no les desanima, evidentemente, puesto que van «llenos de alegría y del Espíritu Santo» (13,52). En Iconio, donde pasan un lapso de tiempo considerable, el procedimiento evangelizador y la reacción son muy similares; de nuevo *deben trasladarse, esta vez a Listra y a Derbe, en Licaonia (14,6-21a)*. El autor nos presenta a Pablo curando a un cojo de nacimiento, al igual que Pedro había curado en 3,1-10 a un tullido desde el seno de su madre; el poder curativo de Jesús que había pasado a Pedro mientras trataba con los judíos de Jerusalén se traslada ahora también a Pablo, que trata con gentiles. La vívida reacción pagana, que aclama a Bernabé y a Pablo como a Zeus y Hermes[68], capta el *ethos* de un mundo diferente en el que el mensaje de un Dios único (14,15-18) no tiene verdaderamente raíces, lo que hace muy difícil predicar a Cristo. La hostilidad suscitada por los judíos de la ciudad anterior persigue a Pablo: lo apedrean y lo dejan por muerto. (El Apóstol en sus escritos habla elocuentemente de sus sufrimientos por Cristo, incluido el lapidamiento, p. ej. en 2Co 11,23-27.) Pero Pablo se recupera de este trance y se traslada con Bernabé a Derbe. *Los dos discípulos vuelven sobre sus pasos a través de las ciudades de Asia Menor, y luego retornan por vía marítima a Antioquía de Siria (14,21b-28)*. En una frase de pasada los Hechos nos pintan a los dos nombrando presbíteros (o ancianos) en cada una de las iglesias. Muchos dudan de que existiera tal estructura en época tan temprana[69]. Pero podemos deducir al menos que en el último tercio del siglo I, cuando se compusieron los Hechos, existían ya los presbíteros en esas iglesias y que su estatus se veía como parte del legado de Pablo. El viaje concluye con un informe de Pablo y Bernabé enviado a la iglesia de Antioquía: «Dios ha abierto a los paganos la puerta de la fe» (14,26-27).

2. *El concilio de Jerusalén; aprobación; vuelta a Antioquía (15,1-35)*

Lo que ha hecho Pablo no agrada al partido jerusalemita de la circuncisión, que *envía gente a Antioquía (15,1)* para cuestionar la acepta-

68 Sobre esta base textual tan debil se basan muchas especulaciones sobre la apariencia externa de Pablo pequeño y delgadito

69 En las cartas genuinas de Pablo no se menciona a los presbíteros, la ordenación de éstos es cuestión importante sólo en las epístolas pastorales, postpaulinas Sin embargo, en Flp 1,1 se menciona a obispos y diáconos (*episkopoi, diákonoi*), los argumentos *ex silentio* sobre la estructura eclesiastica durante la época de Pablo son muy inseguros

ción de paganos incircuncisos en la iglesia. De todos modos, una cosa era incorporar a unos pocos gentiles en una comunidad compuesta casi en su totalidad de judeocristianos, y otra verse ante iglesias enteras de ex paganos como las que había fundado Pablo, unas iglesias cuya única relación con el judaísmo apenas sería otra cosa que venerar como sacras las Escrituras. En Rm 11,13-26 percibimos la idea de Pablo acerca de lo que él pensaba que iba a ocurrir con esta misión a los paganos: los gentiles son como acebuches injertados en el árbol de Israel; en el futuro, y movidos por la envidia, todo Israel se acercaría a la fe en Cristo y se salvaría. El partido de la circuncisión habría sido más realista al temer que Pablo había iniciado un proceso por el que el cristianismo habría de convertirse en una religión de gentiles, cosa que, naturalmente, ocurrió. (Los ultraconservadores, por muy distorsionada que tengan su visión a causa de su teología, son a menudo más sensibles para percibir la dirección inevitable de los cambios que los moderados, quienes los proponen.) Lejos de ser un mero injerto en el árbol de Israel, los cristianos procedentes de la gentilidad se convertirán en el árbol. Para poner un freno a esta previsible catástrofe, los adversarios de Pablo atacan el principio: que los gentiles puedan ser admitidos sin antes convertirse al judaísmo (es decir, recibiendo la circuncisión). Estos oponentes causaron tantos problemas que *Pablo y Bernabé tuvieron que trasladarse a Jerusalén para discutir la cuestión (15,2-3).* Sigue a continuación un relato de lo que puede considerarse la reunión más importante de la historia de la cristiandad[70], pues implícitamente *el concilio de Jerusalén (15,4-29)* permitió que los seguidores de Jesús avanzaran más allá del judaísmo y se transformaran en una religión separada que habría de llegar hasta los confines de la tierra.

Somos afortunados al poseer dos relatos de este concilio, uno en Hechos 15 y otro en Ga 2; y esta doble perspectiva nos enseña muchísimo sobre las grandes personalidades de la iglesia primitiva. Los estudiosos tienden a preferir el relato de Pablo como testigo visual y a rechazar el de los Hechos como una edición posterior expurgada. No hay duda de que los Hechos nos presentan un informe simplificado y menos puntilloso; pero respecto a Ga hay que reconocer también que un relato personal escrito como autodefensa tiene su óptica peculiar que lo aparta del ámbito de lo puramente objetivo. Por ejemplo: en Ga 2,1 Pablo dice: «Subí a Jerusalén con Bernabé llevándome conmigo a Tito»; Hch 15,2 dice: «Se determinó que Pablo, Bernabé y algunos otros subieran a Jerusalén». El que todos subieran como comisionados

70. Aunque llamamos a esta reunión el «concilio de Jerusalén», no hay que confundir su carácter con el de los posteriores concilios ecuménicos, como el de Nicea, etc.

de la iglesia de Antioquía puede ser una imagen más exacta, incluso aunque Pablo (como parte de su autodefensa) ponga de relieve sus deseos de cooperar.

Los Hechos indican que los de Jerusalén tenían el poder de decisión sobre este tema. Pablo habla con cierto menosprecio de las «llamadas columnas», cuya reputación no significaba nada para él; pero ese mismo título implicaba que tal fama significaba algo para los otros, y a la larga Pablo no podía permanecer solo. Aunque él había recibido su evangelio (a saber, que la gracia se otorga también libremente a los gentiles) por medio de una revelación de Jesucristo, y no estaba dispuesto a cambiarlo aunque un ángel se lo dijera (Ga 1,8.11-12), Pablo menciona también la posibilidad de haber «corrido en vano» (2,2). Si esta frase es algo más que un mero toque retórico, significaría que admite el poder de las «columnas». Si éstos negaban a las iglesias de los gentiles la *koinonía* con la iglesia madre de Jerusalén, tal acto habría supuesto una división que negaría la auténtica naturaleza de la Iglesia. *Por ello, a pesar de la certidumbre de Pablo respecto a la justeza de su* evangelización, el resultado del concilio de Jerusalén para los comunidades por él evangelizadas conllevaba una cierta inseguridad.

El haber llevado consigo a Tito, un pagano incircunciso (Ga 2,3), era una astuta maniobra. Probablemente, algunos de los judeocristianos fariseos, abogados de la circuncisión[71], no habían tratado nunca con ninguno de esos incircuncisos, de los que afirmaban no ser verdaderos cristianos; y es mucho más difícil ponerse frente a otros que creen claramente en Cristo y decirles a la cara: «Tú no eres cristiano porque no tienes las mismas ideas que yo». Otro paso prudente por parte de Pablo (Ga 2,2) fue exponer privadamente sus razones ante los más reputados de Jerusalén. Las reacciones iniciales de las autoridades son a menudo defensivas, mas cuando se manifiestan en privado pueden cambiar de opinión sin perder la cara. Los enfrentamientos cara a cara con las autoridades en público no prueban otra cosa la mayoría de la veces que cortedad de visión.

La disputa pública en Jerusalén es el núcleo de esta historia. Hay cuatro participantes implicados; dos de comportamiento predecible (en los bandos opuestos: los defensores de la circuncisión y Pablo); uno menos predecible (Pedro) y otro impredecible (Santiago). Comprensiblemente, dado el propósito de Gálatas, el relato de Pablo está centrado en su propio papel: no ceder en ningún momento y tratar de convencer a las famosas «columnas» de la verdad de su evangelio. Sin

71 En vez de esta terminología mas neutra de Hch 15,5 Pablo habla polémicamente de «falsos hermanos», que espían su libertad de trato con los gentiles

embargo, los Hechos conceden un mínimo espacio a Bernabé y Pablo (15,12) y emparedan su informe entre las palabras de Pedro (15,7-11) y las de Santiago (15,13-21): una disposición que produce la impresión de que fue este último el que «se llevó el gato al agua». Pero hay que leer los dos relatos entre líneas. El tema que se discutía era lo que Pablo y Bernabé habían hecho en su actividad misionera, y en ese sentido la reunión se centraba en Pablo. Ahora bien, el «suspense» real se centraba en lo que podía decir Santiago, puesto que arrastraría con él a la iglesia toda de Jerusalén. Ga 2,9 da a entender esto al poner a Santiago el primero en la lista de las llamadas «columnas» por delante de Cefas (Pedro) y Juan.

¿Qué argumentos exponían los participantes? Pablo habló de lo que él había hecho entre los paganos (Hechos) y del evangelio que les predicaba (Gálatas), lo que seguramente significaba un relato de cómo habían accedido a la fe sin la circuncisión. El argumento de Pedro procedía también de la experiencia (Hechos): Dios ha enviado al Espíritu Santo sobre el incircunciso Cornelio. El argumento de Santiago era razonado (Hechos) y, tal como puede esperarse de un conservador hebreocristiano, basado en las Escrituras. Los profetas habían predicho que los paganos accederían a la fe y la ley de Moisés permitía a los gentiles incircuncisos vivir entre el pueblo de Dios con tal de que se abstuvieran de ciertas impurezas bien determinadas. Desgraciadamente no tenemos los argumentos expuestos por el partido de la circuncisión, salvo la simple afirmación de Hch 15,5 de que la ley de Moisés exige esa circuncisión.

Más significativo es el espeso silencio sobre Jesús. Ninguno de los que están a favor de admitir a los gentiles sin la circuncisión menciona el ejemplo de aquél como: «el Maestro nos dijo que lo hiciéramos». Naturalmente, la razón es que él nunca lo dijo. Se podría sospechar en verdad que probablemente los únicos que podrían haber mencionado a Jesús habrían sido los del partido de la circuncisión, argumentando precisamente que no se tenía autorización de aquél para tal desviación de la letra de la Ley. El mismo Pablo recuerda que Jesús «nació bajo la Ley» (Ga 4,4). Ésta podía haber sido la primera de múltiples ocasiones en las que los que se resisten a los cambios dentro de la Iglesia lo hacen argumentando que Jesús nunca hizo tal cosa, mientras que los que promueven el cambio lo hacen basándose en la trascendencia de Cristo para tal o cual ocasión a la que nunca tuvo que enfrentarse el Jesús histórico[72]. En cualquier caso, tanto los Hechos como Gálatas están de

72. Los evangelios sinópticos presentan a un Jesús que trata con publicanos y prostitutas. El que se conservara la memoria de este hecho ¿fue en parte por un rechazo im-

acuerdo en que Pedro (y Juan) y Santiago mantuvieron la *koinonía* con Pablo y las iglesias de la gentilidad. Se abría así el camino para una evangelización libre y efectiva hasta los confines de la tierra. De hecho este camino habría de conducir lejos del judaísmo. Aunque el salvador de los gentiles era un judío nacido bajo la Ley, el cristianismo sería considerado pronto una religión totalmente ajena al judaísmo, especialmente a ese judaísmo para el que la Ley habría de ser todavía más importante una vez que el Templo hubiera sido destruido.

Luego, *Pablo y Bernabé vuelven a Antioquía (15,30-35)* portando consigo una carta aclaratoria de que la circuncisión no era necesaria para los conversos precedentes de la gentilidad. Sin embargo, se exige de éstos que se abstengan de cuatro cosas que Lv 17-18 prohíbe a los forasteros que viven en Israel: de la carne ofrecida a los ídolos; de ingerir sangre; de comer animales sofocados (es decir, animales no sacrificados conforme al rito), y de las uniones incestuosas (*porneía*, «impureza», pero referida aquí a consanguíneos). Ésta es la posición que defendió Santiago cuando habló en la reunión de Jerusalén (15,20). Cuando comparamos esta imagen con el relato paulino de Ga 2,1ss., caemos en la cuenta de que la historia debió de ser más complicada.

Una combinación plausible de las dos fuentes de información puede proporcionar el siguiente cuadro: Pablo y Bernabé retornan a Antioquía con la buena noticia de que se ha reconocido la libertad de la circuncisión. Sin embargo, se producen disputas sobre si los cristianos procedentes de la gentilidad están obligados a cumplir las leyes dietéticas observadas por los judeocristianos miembros de la Iglesia lo mismo que ellos. Pablo argumenta que no están obligados, y Pedro participa de esta práctica libre hasta que los hombres de Santiago se acercan a él exigiéndole que observe ciertas disposiciones concretas de esas leyes alimentarias[73]. Pedro cede ante Santiago, con notable ira por parte de Pablo. La pérdida de tan importante apoyo debió de haber impulsado la partida de Pablo hacia la siguiente misión. Las cartas paulinas no muestran que en las iglesias evangelizadas por él (en las que los paga-

plícito de la postura defensora de la circuncisión? Tal rechazo pudo formarse del modo siguiente «Jesús trató con los que estaban fuera de la Ley, en nuestra época los que están al margen de la Ley son los paganos» Debemos reconocer, sin embargo, que tales argumentos tienen sus dificultades, pues pueden utilizarse para justificar cualquier práctica

73 Los investigadores discuten si Judas y Silas, que llevaron la carta mencionada en los Hechos, pertenecían a los hombres de Santiago Aunque de Hch 15,25 30 podría inferirse que Pablo y Bernabe llevaron esa carta a Antioquía, unos diez años más tarde Hch 21,25 nos presenta a Santiago hablando a Pablo de la carta como si ésta fuera algo nuevo para él

nocristianos debían ser mayoría) los conversos estuvieran sujetos a las leyes dietéticas judías. Pero en las zonas en las que Santiago de Jerusalén tenía influencia (Hch 15,23: Antioquía, Siria y Cilicia, en las que los judeocristianos serían mayoría) los gentiles sí estaban obligados. El concilio de Jerusalén conservó la *koinonía* respecto a lo esencial de la conversión: los gentiles no han de hacerse judíos. Sin embargo, esta decisión no garantizaba una uniformidad en el estilo de vida. Pablo estima que la libertad respecto a las leyes alimentarias es tan importante que califica a la cuestión como «verdad del evangelio» (Ga 2,14); aparentemente, otros no le concedieron tanta importancia.

Misión de Pablo hasta los confines de la tierra (15,36-28,31)

La segunda parte de los Hechos se transforma desde este momento casi exclusivamente en la historia de Pablo. Ya no se habla más de la disputa sobre las leyes alimentarias. Por el contrario, el autor nos cuenta amplios viajes que llevan dos veces a Pablo a zonas tan alejadas como Corinto, en Grecia, y que cubren los años 50 al 58. Es más que probable que durante estos años el Apóstol escribiera la mayor parte de su correspondencia genuina. La combinación de la decisión de Jerusalén, que permitía a las iglesias aceptar libremente a los gentiles en su seno, junto con la disputa antioquena, que impulsó a Pablo hacia sus propios derroteros, parece haber catalizado la época más creativa de la vida del Apóstol.

1. *Desde Antioquía hasta Grecia, a través de Asia Menor, y vuelta (15,36-18,22)*

En la disputa de Antioquía Bernabé y Juan Marcos parecen haber aceptado la postura exigida por los hombres de Santiago, ya que los Hechos (que mantienen silencio sobre la controversia entre Pedro y Pablo) relatan el *altercado de éste con Bernabé y Juan Marcos (15,36-39)*, hasta tal punto que no pudieron viajar juntos. Consecuentemente, *Pablo se lleva a Silas cuando parte para otra misión (15,40-41)*[74], cuya

74 Es costumbre detectar en los Hechos tres viajes misioneros de Pablo uno (46-49) antes del concilio de Jerusalén y dos después (50-52, 54-58 fecha tradicional, cf tabla 6) Utilizaremos esta terminología cuando sea útil Es inverosímil, sin embargo, que Pablo dividiera tan nítidamente su vida misionera, es incierto, además, que el autor de los Hechos hiciera tal division, puesto que es facil considerar todo lo que va desde 15,40 a 21,17 como un largo viaje Sí es cierto que, despues de la decisión de Jerusalén, los Hechos describen la actividad misionera de Pablo como de mucho mayor alcance que sus primeros esfuerzos misioneros

primera parte lo lleva a atravesar Siria y su nativa Cilicia. A continuación *Pablo vuelve a visitar Listra y Derbe (16,1-5)*. Esta visita es la ocasión de la circuncisión de Timoteo, cuya historicidad es cuestionada por los estudiosos, que consideran inconcebible que Pablo hubiera mudado su postura respecto a la circuncisión incluso para conseguir más conversiones. Ahora bien, si Timoteo era considerado judío, no hay pruebas claras de que Pablo hubiera deseado que los judeocristianos renunciaran a la circuncisión (cf. n. 55).

Pablo se traslada a Tróade a través de Frigia y Galacia (16,6-10). En esta última localidad recibe una visión de un macedonio pidiéndole ayuda, lo que le mueve a avanzar hasta Grecia. El autor de los Hechos considera este momento como divinamente inspirado. El «nosotros» de la narración comienza en Tróade y continúa hasta Filipos; de esta forma la participación personal del autor pudo haber aumentado su aprecio por estos momentos; cf. *Autoría*, *infra*). El autor presenta la expansión de la fe cristiana hasta Macedonia (es decir, hasta Europa, aunque los Hechos no dan realce al vocablo) como un destino manifiesto. Retrospectivamente, la tremenda contribución de dos mil años de cristianismo europeo podría justificar tal juicio. Mucho más allá incluso que los sueños del autor de los Hechos, la llamada de ese varón macedonio condujo en último término al cristianismo hasta unos confines de la tierra que en el siglo I ni siquiera se pensaba que existían[75].

La evangelización de Filipos (16,11-40) nos muestra lo mejor y lo peor de la misión entre los paganos. La generosa apertura y ayuda de Lidia[76], una gentil afecta al culto judío, es un modelo para las familias cristianas. Por otro lado, los problemas legales y financieros presentados por la muchacha que tenía un espíritu pitónico nos recuerdan que Pablo trataba con un mundo supersticioso y ajeno. Cuando el relato continúa la apertura milagrosa de la prisión es un eco de la liberación milagrosa de Pedro de la cárcel, y muestra que Dios está con sus emisarios a los gentiles. La complejidad del proceso contra Pablo, puesto que es ciudadano romano, ilustra cómo los primeros cristianos debían usar para sobrevivir todos los medios a su disposición, incluido el de-

75. Algunas personas de otros continentes evangelizados desde Europa se quejan de haber sido adoctrinados en una cultura ajena a ellos. Ahora bien, la europeización habría de ocurrir de cualquier modo; y el hecho de que la cruz de Cristo se estableciera junto con la bandera del rey respectivo era potencialmente un correctivo tanto de los abusos existentes antes de la llegada de los europeos (lo que se olvida a menudo) como de los abusos por ellos producidos.

76. Compárese con la ayuda de las mujeres galileas a Jesús en Lc 8,3. Cf. D. L. Matson, *Household Conversion Narratives in Acts* (JSNTSup 123), Academic, Sheffield, 1996.

recho romano. La forma «nosotros» del relato desaparece cuando Pablo abandona Filipos, por lo que es posible que ese compañero anónimo permaneciera en esa ciudad durante siete años hasta que Pablo volvió allí (20,6; 51-50 d.C.).

En Tesalónica (17,1-9) el Apóstol sufre la misma clase de oposición que había echado a perder su misión en Asia Menor antes de la reunión de Jerusalén. La lista de cargos contra Pablo y sus ayudantes en 17,6-7 recuerda las acusaciones contra Jesús ante Pilato en Lc 23,2, lista que sólo aparece en este evangelio. Veremos también otras similitudes entre el trato dispensado a Jesús y el dado a Pablo, un paralelismo que cuadra muy bien con la teología de Lucas-Hechos. Forzado por la oposición de los judíos, Pablo se traslada a Berea (17,10-14). En un interesante gesto de imparcialidad, el autor nos dice que los judíos de esa ciudad eran más nobles y menos problemáticos.

Sin embargo, los judíos de Tesalónica siguen la pista al Apóstol, por lo que éste *continúa hasta Atenas (17,15-34)*. El autor de los Hechos, que había mostrado tener sentido del destino cuando Pablo alcanzó Europa, sabe apreciar ahora lo que significaba Atenas para la cultura griega al narrar la estancia del Apóstol allí. Lucas construye un contexto dramático de filósofos epicúreos y estoicos (17,18)[77] que intentan encuadrar esta nueva doctrina dentro de sus categorías. El autor, que conoce el ágora, la plaza rectangular del mercado y la colina del Areópago (17,19), compone deliberadamente el discurso en un griego de calidad y muestra consciencia de que en la ciudad existen muchos templos y estatuas. El juego de frases en torno al Dios desconocido y las citas filosóficas y poéticas proporcionan una atmósfera cultural al mensaje sobre Cristo muy distinta a los juegos retóricos de los otros sermones de los Hechos. El toque magistral de la escena puede ser la reacción de ese público cosmopolita ante la elocuencia paulina: algunos se mofan, otros posponen la audición, otros creen[78]. Pa-

77. B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, University Press, Uppsala, 1955.

78. Merece la pena que dediquemos un momento de reflexión a estas tres ciudades importantes. Atenas era el centro de la cultura, de la filosofía y del arte; el mensaje de Pablo tuvo un éxito muy limitado allí, y no sabemos que hubiera otra misión en esa ciudad. Alejandría era el centro de la erudición, con su magnífica tradición bibliotecaria; el elocuente misionero Apolo procedía de allí (Hch 18,24); pero aparte de esto (y a pesar de leyendas posteriores) no sabemos de ninguna actividad misionera en esa ciudad anterior al 70. Roma era la sede del poder imperial y gobernaba el mundo. Hubo allí una exitosa misión cristiana en los 40; Pablo pudo dirigirse a varias de sus iglesias domésticas antes del 60; se piensa que diversos escritos del NT tuvieron como destinataria a la iglesia de Roma o fueron enviados por ella; finalmente, Pedro y Pablo habrían de morir allí. ¿Por qué se prestó una mayor atención a Roma? Evidentemente los primeros cristianos

blo se marcha de allí directamente a Corinto, y en 1Co 2,1-2 escribe sobre lo que puede ser una lección bien aprendida: «Llegué a anunciaros el testimonio de Dios no con sublimidad de elocuencia o sabiduría, pues nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y éste crucificado».

La estancia de Pablo en Corinto (18,1-18) tiene un interés añadido: desde esa ciudad escribe el Apóstol la Primera carta a los tesalonicenses, el escrito cristiano más antiguo llegado hasta nosotros; más tarde dirigirá otras misivas a Corinto, lo que hace que conozcamos esa iglesia mejor que ninguna otra. Áquila y Priscila (Prisca), a quienes encuentra en esta ciudad, aparecerán más tarde en la correspondencia y vida de Pablo. (Los Hechos llaman siempre a esta mujer Priscila; Pablo, por el contrario, siempre Prisca.) Este matrimonio había venido de Roma (probablemente como ya convertidos); posteriormente retornarán allí y serán uno de los contactos de Pablo («colaboradores en Jesucristo») en la capital, antes de que llegue personalmente allí (Rm 16,3). Vemos aquí a Pablo formando un círculo de colegas y amigos que estarán en contacto con él durante toda su vida (Cap. 17 III). La referencia a la fabricación de tiendas de lona al comienzo de la estancia de Pablo en Corinto nos recuerda una indicación de sus cartas según la cual Pablo se sustentaba normalmente a sí mismo y no pedía a sus oyentes ayuda financiera personal (también en Hch 20,33-35). De nuevo vemos la hostilidad de los judíos, de modo que Pablo es llevado ante el tribunal del procónsul romano Galión (una figura cuya presencia en Corinto nos proporciona una clave importante para datar la misión paulina en esta ciudad en los años 51-52: cf. p. 571). El poco deseo de este funcionario romano de verse implicado en cuestiones religiosas judías forma parte de la imagen general del período preneroniano, cuando Roma no era aún hostil al cristianismo en cuanto tal. *El retorno desde Corinto a Antioquía (18,19-22)* aparece compactado en un breve (y a veces confuso) relato, según el cual Pablo de camino pasa por Éfeso, Cesarea y Jerusalén (¿la «iglesia» de 18,22?).

2. *De Antioquía a Éfeso y Grecia; retorno a Cesarea (18,23-21,14)*

Tras un breve lapso de tiempo, *Pablo parte de Antioquía y atraviesa Galacia y Frigia (18,23)*. Mientras el Apóstol está en camino nos enteramos de la *presencia de Apolo en Éfeso procedente de Alejandría (18,24-28)* y luego, al comienzo de la estancia de Pablo en Éfeso (19,1-

eran realistas. Ni el Museo de Atenas ni la Biblioteca de Alejandría podían arrastrar al mundo; por ello la ciudad más poderosa fue el objetivo más fructífero.

40[41]), de la de otros que han creído en Jesús, pero sólo han recibido el bautismo de Juan y nada saben del Espíritu Santo. Poca luz arroja el relato sobre cómo pudo darse esa situación; ¿fueron evangelizados por algunos que conocieron a Jesús durante su ministerio, pero habían abandonado Palestina antes de la crucifixión y la resurrección?

Pablo permanece en Éfeso como unos tres años[79]. Hch 19,11-19 pica nuestra curiosidad al retratar a Pablo como taumaturgo y a ciertos judíos exorcistas que intentan expulsar a los demonios en nombre de Jesús (cf. Lc 9,49-50). Las disputas entre los que invocan el nombre de Jesús desempeñan un importante papel en la correspondencia escrita en Éfeso (¿Ga?, ¿Flp?, ¿Flm?, 1Co). El estribillo «la palabra del Señor crecía» (Hch 19,20; cf. 6,7; 12,24) indica que, además de Jerusalén y Antioquía, el cristianismo tenía entonces otro centro importante, Éfeso, y que el ministerio de Pablo había sido bendecido al igual que el de los Doce. Hch 19,21 es la primera indicación del plan definitivo de Pablo de ir a Roma vía Grecia y Jerusalén, lo que representa una importante anticipación del final del libro. Luego hay un colorista relato de la revuelta de los plateros a causa de Ártemis, o la Diana de los efesios (19,23-40[41]), con lo que concluye la estancia de Pablo allí.

El autor relata brevemente el viaje de Pablo a Grecia atravesando Macedonia (20,1-3a), es decir, a Corinto, en donde se detiene tres meses. (En este período, 57-58, escribe la Segunda carta a los corintios antes de llegar a esa ciudad, y ya en ella la Epístola a los romanos.) Luego retrocede a través de Macedonia y Filipos (20,3b-6). La forma narrativa en primera persona del plural, «nosotros», vuelve a aparecer cuando Pablo va desde Filipos a Tróade, donde resucita a un muerto (20,7-12), al igual que Pedro había resucitado a Tabita en Jope (9,36-42). Sería interesante saber si la fracción del pan por parte de Pablo en 20,11 significa que presidió una eucaristía. Con prisas para llegar a Jerusalén en Pentecostés (58 d.C.), *Pablo navega bordeando las costas de Asia Menor hasta Mileto, pasando de largo por Éfeso (20,13-16).*

En Mileto el Apóstol pronuncia *un elocuente sermón de despedida a los presbíteros de la ciudad de Éfeso (20,17-38),* que tiene gran valor como indicio de cómo el autor de los Hechos considera a los presbíteros, quienes heredan de Pablo el cuidado de la iglesia. En las epístolas pastorales hay cierta información que sugiere que Pablo retornó a Asia

79. Tres meses en 19,8, más dos años en 19,10, y un cierto tiempo más en 19,21ss = ¿los «tres años» de 20,31? En esta ciudad parece que Pablo escribió Ga, Flm, Flp y 1Co. Algunos han pretendido detectar un cambio de estilo misionero: excursiones radiales a partir de una base de operaciones, más que un movimiento frenético de un lugar a otro después de unas semanas de trabajo en cada sitio.

Menor a mediados de los 60 (presumiblemente después de haber ido a Roma y haber sido liberado de la prisión). Los Hechos no demuestran ningún conocimiento de ello, de modo que este sermón representa las directrices finales de Pablo para gentes a las que nunca volverá a ver (20,25-38)[80]. El discurso comienza con una apología *pro vita sua* (20,18-21) en la que el Apóstol reflexiona sobre cómo ha servido al Señor; ello desemboca en la predicción de su encarcelamiento y de las penalidades que ha de sufrir. Este hombre, que unos veinte años atrás se había topado por vez primera en Jerusalén, en el juicio y apedreamiento de Esteban, con quienes profesaban la fe en Cristo, recibe ahora el impulso del Espíritu para volver a esa ciudad en donde sufrirá un proceso entre gentes que clamarán por su muerte (cf. 22,22). En este contexto portentoso Pablo exhorta a los presbíteros que deja detrás de sí a ser los pastores de ese rebaño, del que el Espíritu Santo los ha hecho cuidadores[81]. Como podemos ver por 1P 5,1-4, la comparación presbíteros = pastores del rebaño estaba ya bien establecida a finales del siglo I. Aunque la imagen refleja autoridad, el énfasis del vocablo reside en la obligación de tener cuidado del rebaño y en no permitir que los depredadores caigan sobre él. En suma, lo que hoy denominamos «cuidado pastoral», derivado evidentemente de «pastor». El peligro más inminente al que hay que enfrentarse, al igual que en las epístolas pastorales, es la falsa doctrina: «Aquellos que enseñan cosas perversas para descarriar a los discípulos» (Hch 20,30). Pablo hace hincapié en que se ha sustentado a sí mismo, y que no ha deseado oro ni plata (20,33-35). En otros lugares el NT amonesta ciertamente a los presbíteros contra el corrupto amor por el dinero (1P 5,2; Tt 1,7; 1Tm 3,3), una tentación continua, puesto que los presbíteros manejan los fondos comunes.

Después de su despedida en Mileto, continúa el viaje de retorno a Palestina que lleva a *Pablo a Tiro (Hch 21,1-6)* con otra despedida dramática, y *a continuación hasta Cesarea (21,7-14)*. Allí, en la patria chica de Felipe el helenista y de sus cuatro hijas profetisas, aparece el profeta Agabo y predice simbólicamente el encarcelamiento de Pablo. De este modo el camino del Apóstol a Jerusalén y los sufrimientos que

80 Esta porción de los Hechos se asemeja al contexto de las epístolas pastorales, cuando para Pablo ha llegado ya el tiempo de partir En realidad, tanto los Hechos como las Pastorales (en este orden) fueron muy probablemente escritos después de la muerte de Pablo Muchos estudiosos piensan que Rm es la última entre las cartas genuinas de Pablo hasta hoy conservadas, y que contiene sus últimos pensamientos.

81 20,28 plural de *episkopos*, literalmente los «vigilantes» o «inspectores», forma griega de la que se deriva nuestro «obispo» Una vez más nos encontramos cerca de la atmósfera de las Pastorales en donde aparecen grupos de presbíteros-obispos en las iglesias postpaulinas, es decir, presbíteros que cuidan de la vida y doctrina de la comunidad.

le aguardan son un eco del viaje de Jesús a la capital, en donde habría de ser detenido y condenado a muerte (Lc 9,51; 13,33).

3. *Detención en Jerusalén; prisión y procesos judiciales en Cesarea (Hch 21,15-26,32)*

La narración alcanza claramente el clímax cuando *Pablo sube a Jerusalén (21,15-17)*, donde concluye la forma narrativa «nosotros» (21,18), que reaparecerá luego, seis capítulos y dos años más tarde. *Santiago y los ancianos reciben a Pablo (21,18-25)*, a quienes informa éste de su éxito entre los gentiles. Los Hechos no pueden ocultar los sentimientos negativos suscitados entre las autoridades cristianas de Jerusalén[82] por los (falsos) rumores sobre lo que Pablo ha estado enseñando. Un plan bien intencionado para que el Apóstol muestre su lealtad al judaísmo purificándose y subiendo al Templo fracasa cuando los *fanáticos provocan una revuelta, afirmando que Pablo ha profanado ese lugar sagrado (21,26-30)* introduciendo en él a gentiles. Sólo la *intervención de un tribuno romano con sus soldados (21,31-40)* salva al Apóstol de las muchedumbres. Pero, tras su arresto, Pablo protesta en griego que él es ciudadano romano. Luego se le permite hablar en arameo a la multitud.

El discurso de autodefensa de Pablo (22,1-21) cuenta su conversión y sus momentos posteriores con algunas variantes respecto al relato original de 9,1-30 (p. ej., contrástese 9,7 con 22,9). El *discurso provoca un conflicto (22,22-29)*: la plebe reacciona violentamente, pero la ciudadanía romana del Apóstol Pablo le garantiza la protección del tribuno. Al día siguiente *Pablo es conducido ante el Sanedrín (22,30-23,11)*, y suscita un altercado entre los fariseos y los saduceos a causa de su creencia en la resurrección. (Hay aquí ciertos ecos de la presencia de Jesús ante el Sanedrín así como de su disputa con los saduceos sobre la resurrección [Lc 20,27].) Aunque el tribuno lo rescata de una *melée* violenta, una visión del Señor avisa a Pablo de que habrá de dar testimonio de Él en Roma. El sobrino de Pablo frustra un *complot para asesinar a su tío (Hch 23,12-22)*, y las autoridades lo *envían a Cesarea, al prefecto romano Félix (23,23-35)*. El *juicio ante Félix (24,1-27)*, procurador en Palestina entre el 52 y el 60, tiene algún paralelismo con el proceso de Jesús ante Pilato. El Sumo Sacerdote y los ancianos de los judíos presentan ante Félix una lista de cargos (24,5-6) que se parece a los aducidos por los sumos sacerdotes y ancianos con-

82. No tenemos pruebas de que Pablo enseñara «a los judíos que viven entre los gentiles que renunciaran a Moisés».

tra Jesús (Lc 23,1-2). La idea de Pablo sobre sí mismo en Hch 24,14 es notable: «Confieso que sirvo al Dios de mis padres con plena fe en todas las cosas escritas en la Ley y en los profetas, según el camino que ellos llaman secta»[83]. Es interesante que se nos diga que Félix conocía algo sobre el «camino» (24,22). Pablo afirma que había llevado limosnas a Jerusalén (24,17), lo que confirma indirectamente muchas referencias en sus cartas sobre una colecta en favor de la iglesia jerusalemita (especialmente Rm 15,25-28). Félix espera recibir un soborno —Josefo confirma su venalidad— y Pablo permanece en prisión[84] en Cesarea durante dos años (58-60), hasta el final de la procuraduría de Félix.

Festo, el procurador siguiente, que gobernó del 60 al 62, *interroga a Pablo (25,1-12)*; pero el prisionero no acepta la oferta de ser juzgado en Jerusalén y apela al César. El sentido dramático del autor se expresa en la respuesta lapidaria del romano: «Has apelado al César; al César irás». El paralelismo con el proceso lucano de Jesús queda realzado, puesto que *Festo envía a Pablo al rey herodiano Agripa II (25,13-26,32)* para ser interrogado[85], al igual que Pilato había enviado a Jesús a Herodes Antipas (Lc 23,7). De nuevo, un rey herodiano considera no culpable al prisionero. El autor cuenta por tercera vez la conversión de Pablo en el camino de Damasco (Hch 26,9-20).

4. *Viaje a Roma como prisionero (27,1-28,14a)*

Los Hechos utilizan de nuevo el «nosotros» y cuentan ahora un largo periplo a lo largo de la costa sur de Asia Menor hasta la costa meridional de Creta; y luego, en medio de una gran tormenta, hacia Malta, Sicilia, y la costa occidental de Italia, hasta fondear en Putéoli, cerca de Nápoles. Esta travesía comenzó probablemente a finales del verano del 60 y concluyó en el 61. Pablo sobrevive a una tempestad y a la mordedura de una serpiente, lo que ilustra el cuidado de Dios por él. La preocupación de éste por sus compañeros de navegación y las curaciones efectuadas en Malta nos muestran que su sentido misionero no lo ha abandonado. Varios detalles sobre la navegación y los diversos barcos utilizados prestan verosimilitud al relato, aunque algunos investigadores lo rechazan escépticamente en su totalidad como no histórico.

83 Para el «camino», cf n 21 Josefo enumera tres sectas de los judíos (fariseos, saduceos y esenios), en la época en la que se compusieron los Hechos los cristianos podían haber sido considerados una secta del judaísmo

84 B Rapske, en TBAFC 3 (1994) se ocupa pormenorizadamente de cómo Pablo pudo ser tratado en una guarnición romana

85 R F O'Toole, *Acts* (AnBib 78), PIB, Roma, 1978

5. *Pablo en Roma (28,14b-31)*

El texto describe la llegada de Pablo después de una larga travesía por un mar traicionero con un portentoso sobreentendido: «Y así llegamos a Roma» (28,14b). Ésta es la última etapa prevista por el Jesús resucitado en 1,8: «Seréis mis testigos en Jerusalén, toda Judea y Samaría *hasta los confines de la tierra*». En esta época, a comienzos de los 60, las comunidades cristianas llevaban en Roma unos veinte años, pero en el flujo de una historia centrada en Pedro y Pablo el clímax sobreviene con la llegada a la capital del gran misionero. Irónicamente las autoridades romanas lo han enviado allí a causa de su apelación al Emperador, con lo que se hacen responsables de la evangelización de su propio Imperio. Al final los Hechos muestran a un Pablo que apela a los judíos locales insistiendo en que no ha hecho nada «contra las costumbres de nuestros padres». Hch 28,21 es importante: el autor nos presenta a la comunidad judía de Jerusalén en estrecho contacto con la de Roma (lo cual puede ser histórico)[86]. La predicación de Pablo sobre Jesús no tiene éxito; y las últimas palabras que el libro le atribuye, desesperando de ser escuchado por los judíos, se orientan claramente a los gentiles, que sí escucharán[87]. El sumario que concluye el libro de los Hechos habla de un Pablo que predica durante dos años en Roma con éxito.

II. FUENTES Y CARACTERÍSTICAS DE LA COMPOSICIÓN

En este apartado consideraremos los variados elementos que han conformado los Hechos: *a*) tradiciones y/o fuentes; *b*) los discursos; *c*) los sumarios.

a) TRADICIONES Y/O FUENTES. En el Cap. 9, en el apartado *Fuentes,* vimos cómo el evangelista Lucas no sólo reconocía la existencia de fuentes de las que procedía la información sobre Jesús («los testigos oculares y los ministros de la palabra»), sino también cómo usaba con razonable fidelidad fuentes escritas (Marcos y Q). Algunos afirman que

86. El que los judíos de Roma no hubieran oído nada en contra de Pablo es extraño, puesto que al escribir a los romanos el Apóstol parece esperar que cuando llegue a la ciudad se encontrará con la hostilidad de unos cristianos particularmente unidos al judaísmo. Cf. BMAR 111-122.

87. Cierto número de investigadores piensan que el autor esperaba una misión continuada a los judíos. Es cierto: no hay razón para opinar que la predicación a los judíos habría de ser discontinua, pero la sentencia final en clímax atribuida a Pablo no pronostica éxito alguno.

el autor no ejerció un control tan firme en los Hechos, y que fue mucho más creativo y, por tanto, ficticio. Parte de su argumentación es la siguiente: mientras que es posible que se conservaran las historias sobre Jesús, no lo es que los cristianos estuvieran lo suficientemente interesados en los apóstoles o las iglesias como para haber conservado historias *primitivas* sobre ellos que tengan la posibilidad de ser históricas. (Los que así piensan conceden que el autor pudo haber utilizado tradiciones posteriores de la iglesia de su tiempo complementadas con añadidos legendarios; cf. Haenchen, *Acts,* 81-89). En realidad hay pruebas razonables de lo contrario en los escritos genuinos de Pablo[88]. Además, puesto que el autor se muestra consistente al dedicar los dos volúmenes de Lucas-Hechos a Teófilo, no hay razón para pensar que el proceso de «escribir todo cuidadosamente desde los orígenes», prometido en Lc 1,3, se detuviera con el evangelio. En consonancia, parece conveniente preguntarnos las siguientes cuestiones. ¿qué fuentes tuvo el evangelista para las tradiciones que incluyó y desarrolló en los Hechos? ¿Tenía a su disposición fuentes escritas para esta segunda parte de su libro o, al menos, ya previamente elaboradas?

Cuando tratamos del Evangelio de Lucas vimos que las fuentes de parte del material lucano peculiar (L) podían haber sido gentes que aparecen en los Hechos, por ejemplo, Manahén de Hch 13,1 para la tradición sobre Herodes Antipas. Suponiendo que en los pasajes «nosotros» el autor fuera un compañero de Pablo (cf. *infra*, *Autoría*), la información de 21,8-10, «entramos en casa de Felipe, el evangelista», y el que Agabo se dirigiera allí han hecho suponer que las historias sobre Felipe, los helenistas y Agabo en Hch 6,5; 8,5-40; 11,27-28 proceden de uno u otro de estos personajes, o de ambos. Si es exacta la tradición de que el autor, Lucas, era oriundo de Antioquía, ¿tuvo allí contacto con Bernabé, que le habló del «primer viaje misionero» realizado con Juan Marcos (primo de Bernabé: Col 4,10) y con él mismo?[89].

Aparte de fuentes personales de información, se han propuesto otras, fijadas ya por escrito. Dos factores han contribuido al nacimiento de diferentes sugerencias: 1) El diverso contenido de los Hechos

88. Tal como han señalado J Jervell y otros, las iglesias recibían información de lo que ocurría en las otras (1Ts 1,8 9, 2Co 3,2-3, Rm 1,8) En Pablo hay también referencias a los apóstoles, a otras figuras eclesiásticas conocidas (1Co 9,5, 15,5-7), a la iglesia de Jerusalén y de Judea (1Ts 2,14, Ga 2) y a las costumbres de otras iglesias Tales frases dan a entender que los destinatarios conocían ya algo de esos personajes y comunidades

89 Cf R Glover, NTS, 11 (1964), 97-106 El autor estaba en Tróade cuando comienzan los pasajes «nosotros» (Hch 16,11), pero no es imposible que hubiera llegado allí desde Antioquía.

presenta en una secuencia cronológica (con algunos solapamientos) las actividades de tres agentes diferentes en tres zonas geográficas: los *apóstoles* en Jerusalén; los *helenistas,* finalmente expulsados de la ciudad y que desempeñaron un papel en la evolución de la iglesia de Antioquía; y, por último, *Pablo* cuyas misiones comienzan en Antioquía y proceden hacia occidente, hacia «los confines de la tierra». 2) Se han detectado dobletes (p. ej., los caps. 4 y 5) en la primera parte de los Hechos y se han explicado como el producto del entrecruzamiento de dos fuentes. De acuerdo con esto, he aquí una propuesta típica[90] que detecta las fuentes siguientes (las dos primeras se solapan):

Fuente jerusalemita (Cesarea, Palestina): 1,6-2,40; 3,1-4,31; 4,36-5,11; 5,17-42; 8,5-40; 9,32-11,18; 12,1-23.
Fuente antioquena (helenista): 6,1-6; 6,8-8,4; 11,19-30; 15,3-23.
Fuente paulina: 9,1-30; 13,3-14,28; 15,35-28,31, que incluye los pasajes «nosotros» (cf. n. 98).

Hay pocas pruebas de que el autor de los Hechos estuviera presente en la mayor parte de lo que narra (excepto en los pasajes «nosotros»), pero también es poco verosímil que haya inventado todo ello, sino que debe haber tenido a su disposición información o tradiciones. Ahora bien, ¿habían sido moldeadas esas tradiciones hasta formar una fuente secuencial? Los argumentos estilísticos entran en la discusión, pero apenas resuelven el problema. Algunos han detectado un fuerte estilo semítico en la primera parte de los Hechos y lo utilizan como prueba de una fuente jerusalemita[91]. Los argumentos estilísticos, sin embargo, no son totalmente convincentes, puesto que el autor es capaz de arcaizar su estilo cuando describe una historia con un contexto decididamente judío[92]..., en este caso Palestina, en contraste con las zonas de gentiles a occidente, que serán el marco de las historias que siguen. Otros estudiosos, además, encuentran rasgos de estilo y voca-

90. Mi descripción se apoya en Fitzmyer, JBC 45,6. Para una visión más completa, cf. Dupont, *Sources.* Probablemente la fuente antioquena es la más comúnmente aceptada. En la complicada teoría textual de los eruditos franceses Boismard-Lamouille (cf. n. 110) la edición original de los Hechos, hoy perdida, se basaba en una fuente de gran rigor histórico compuesta en Palestina hacia el 50, en la cual *Pedro* era la figura principal. Posteriormente, a partir de material también antiguo, el autor de esa edición (un judeocristiano) compuso los viajes de *Pablo.*

91. Basándose en un examen sintáctico R. A. Martin, NTS, 11 (1964-1965) defiende una fuente aramea para Hch 1-15.

92. Considérese, por ejemplo, el estilo semitizante de las narraciones de la infancia, puesto que sus personajes son los primeros judíos que se encuentran con Jesús.

bulario lucanos en las diversas secciones de los Hechos, de modo que ya fuere que el autor usara tradiciones sueltas o fuentes fijadas por escrito habría reelaborado el material que tomaba. A modo de sumario podemos formular el siguiente juicio: *respecto a la utilización de fuentes en los Hechos no hay amplio acuerdo, al igual que sí lo había sobre el uso de Mc y Q como fuentes del evangelio.* Sea verdad o no que los Hechos se han apoyado en tradiciones o fuentes, sigue en pie una cuestión fundamental: ¿cuál es el valor histórico del relato final? Trataremos este tema en el apartado *«Lucas», el historiador.*

b) DISCURSOS. Un tercio más o menos de los Hechos consiste en discursos o sermones, pronunciados por Pedro, Esteban, Pablo y Santiago[93]. En vez de describir en tercera persona el significado de algo que está ocurriendo, los Hechos prefieren presentar una alocución de uno de los personajes importantes que explique este significado. ¿Por qué emplean los Hechos esta técnica? Algunos la consideran simplemente un artificio literario helenístico para hacer de la narración algo más interesante y vivo. Otros, con más precisión, la han considerado un sistema de los antiguos historiógrafos que componían discursos y luego los ponían en boca de los hombres famosos. Tucídides, en su *Historia de la guerra del Peloponeso* I 22,1, afirma que, aunque se mantiene lo más cerca posible del sentido general de las palabras pronunciadas, hace decir a sus personajes lo que en su opinión era exigido por las circunstancias[94]. ¿Apunta este sistema a una posible combinación de memoria de lo que se había dicho y de imaginación interpretativa del propio historiador? En el caso de los Hechos debemos reconocer una vez más que (si podemos juzgar prescindiendo de los pasajes «nosotros») el autor de esta obra no estaba presente cuando se supone que se pronunciaron la mayoría de esos discursos.

Muchos exegetas conservadores han sugerido que los discursos importantes habrían sido memorizados por los discípulos del orador que *sí estaban* presentes, de modo que poseemos substancialmente lo

93. El número de los discursos varía entre 24 y 28. Han sido estudiados en el pasado por investigadores tan ilustres como Cadbury, *Making*, 184-193, y Dibelius, *Studies*, 138-185; M. L. Soards, *The Speeches in Acts*, W/K, Louisville, 1994, presenta un excelente resumen y un nuevo examen de ellos.

94. Luciano de Samosata, en su obra *Cómo escribir historia*, 58, dice: «Si alguno se ve forzado a presentar un discurso, ante todo su lenguaje debe corresponder a la persona y al tema..., entonces es cuando puedes ejercitar tu retórica y mostrar tu elocuencia». Muchos modernos consideran este sistema como no verdaderamente histórico, pero evidentemente Luciano pensaba que era conciliable con lo que había escrito anteriormente. «La única tarea del historiador es decir justamente lo que ha sucedido» (*Cómo...*, 39).

que se dijo. Otros piensan que tal memorización no existía, de modo que las alocuciones son virtualmente pura creación lucana. Otros, en fin, optan por mantener diversas posturas ante los diferentes discursos de los Hechos. Por ejemplo, las alocuciones paulinas ahormadas a las necesidades de una ocasión[95] determinada pudieron ser una composición libre del autor de los Hechos que interpretaba la mente del gran misionero. Por otro lado, el kerigma de Pedro, hasta cierto punto estereotipado (2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10, 34-43), y el de Pablo en 13,16-41, que habla del mismo modo que Pedro, pueden haber sido compuestos en los Hechos a partir del estilo de la predicación apostólica primitiva. Como vimos, el discurso de Esteban es casi único en perspectiva e intereses, y algunos lo han usado como prueba de que los Hechos han debido apoyarse en tradiciones incluso en las alocuciones no kerigmáticas. Sea cual fuere el origen del material de esos discursos, la simple apelación a convenciones puramente literarias e historiográficas no hace suficiente justicia a la cuestión de cómo tales discursos sirven para desarrollar el interés teológico de los Hechos. El progreso de la intelección cristiana del plan divino sobre la historia encuentra en ellos su expresión, y en este aspecto es en lo que me he concentrado en el *Análisis general* anterior.

c) SUMARIOS. Lucas utilizó y desarrolló en su evangelio algunos de los sumarios de Marcos y añadió los suyos propios. El relato de los Hechos de las actividades desarrolladas en Jerusalén utiliza sumarios (2,42-47; 4,32-35; 5,11-16; 6,7) para explicitar el crecimiento y la santidad de la comunidad en aquella edad dorada y para señalar las etapas en el desarrollo de la acción. Más tarde, la última función se ejecuta por medio de sumarios de una sola frase (9,31 12,24; 16,5; 19,20; 28,30-31). Este esfuerzo por facilitar las transiciones aumenta la facilidad de lectura de los Hechos como una narración que fluye con suavidad. Algunos de los sumarios suponen que el autor conoce a los primitivos cristianos de Jerusalén. Consideremos ahora el grado de precisión de ese conocimiento.

III. «LUCAS», EL HISTORIADOR

Nuestro breve análisis de los rasgos composicionales de los Hechos ha puesto de relieve las habilidades del autor como teólogo y narrador,

95. Hch 17,22-31: en el Areópago; 20,18-35: en Mileto; 22,3-21: en Jerusalén; 24,10-21: ante Félix; 26,1-23: ante el rey Agripa, y 28,17-20. 25-29: a los judíos de Roma.

pero ha dejado abierta la cuestión de su papel como historiador. Puesto que comienza su obra en dos volúmenes hablándonos de un relato ordenado basado en las palabras transmitidas por los testigos oculares originarios, de su intención de narrar todo desde el principio y de una composición sistemática (Lc 1,1-3), la cuestión de la historicidad es apropiada desde cualquier punto que se la considere. Ahora bien, independientemente de lo que sobre Jesús había aprendido de otros, ¿cuánto sabía el autor de la primitiva iglesia de Jerusalén, de la expansión del cristianismo y de Pablo? La estimación de este conocimiento se refleja en las evaluaciones del valor histórico de los Hechos que van desde casi la «pura ficción» hasta «notablemente exacto»[96].

Antes de entrar en los detalles de la discusión, todos deberían reconocer y admitir que los relatos de los Hechos son muy selectivos cronológica y geográficamente. Una estimación razonable advierte que entre los caps. 1 y 8 se cubre un período de tres años, mientras que entre los caps. 9 y 28 el período es de veinticinco. Los incidentes narrados en este lapso de tiempo son pocos ciertamente. Al concentrarse en los cristianos de Jerusalén y en la transición a Antioquía, los Hechos no nos dicen cómo y cuándo los seguidores de Jesús se extendieron hasta Damasco (9,2). El autor tiene información sobre los viajes de Pablo hacia occidente, pero nada dice de la expansión de los misioneros cristianos a Siria oriental o al norte de África, o de la evangelización inicial de Roma misma (cf., sin embargo, la n. 12). Así pues, incluso aunque todo lo que relata fuera exacto históricamente, sería una narración esquemática.

¿En qué grado conoció el autor las iglesias primitivas de Jerusalén y Antioquía? Puesto que no poseemos ninguna otra fuente detallada para ese período, hay mucho que no podemos verificar, por ejemplo, sobre el acoso de Pedro y Juan por parte de las autoridades sacerdotales, o sobre la existencia y martirio de Esteban y la muerte de Santiago, el hijo del Zebedeo, a manos de Herodes Agripa. (Sin embargo, habría que ser rotundamente escéptico para suponer que todos estos sucesos son ficticios.) Dos elementos que pueden contribuir a una evaluación inteligente de la historicidad son: la determinación de la plausibilidad

96 Gasque, *History*, es una buena vision de conjunto Los polos opuestos en la investigacion critica de los Hechos en el pasado estan representados en F C Baur (quien considero a esta obra como un compromiso del siglo II entre los seguidores gentiles de Pablo y los judaizantes de Pedro) y W M Ramsay (que presentó sus estudios geograficos y arqueologicos de Asia Menor como confirmacion de la historicidad de los Hechos) A principios de este siglo el historiador de la Iglesia A von Harnack (*Luke*), de la escuela liberal, y el historiador del mundo clásico E Meyer presentaron notables argumentos en pro de la historicidad de los Hechos

de las escenas judías y cristianas a través de lo que sabemos por otros medios, y la detección de errores comprobables en lo que se afirma. Respecto al juicio sobre la plausibilidad debemos tener conciencia del deseo del autor de confirmar la fe de Teófilo. No hay duda, por ejemplo, de que la imagen del cristianismo primitivo en Jerusalén está un poco novelada en cuanto a la rapidez y número de las conversiones, la santidad de vida, la generosidad al renunciar a las posesiones y la unidad de mente y corazón. El autor admite implícitamente esta simplificación cuando a modo de excepción nos cuenta la historia del engaño de Ananías y Safira, y la división entre los helenistas y los hebreos. Sin embargo, si se concede un margen a esta novelización y simplificación, la imagen de los valores, acciones y organización de la primitiva comunidad judeocristiana, de mentalidad apocalíptica, es perfectamente plausible si se la contrasta con los elementos comparables de la comunidad de los manuscritos del Mar Muerto. Respecto a los paralelos del NT, la importancia concedida a Pedro y a Juan entre los Doce recibe una confirmación de Ga 2,9, e incluso Pedro como el primer misionero entre los Doce queda confirmado por Ga 2,7 y 1Co 9,5. Como vimos, muchos estudiosos interpretan la disputa entre los hebreos y los helenistas de Hch 6 en términos de su adhesión al Templo. Si es así, la imagen de los Hechos de que no fueron los Doce los que evangelizaron Samaría, sino aquellos que no mostraban lealtad al templo de Jerusalén, puede encontrar cierto grado de confirmación en Jn 4,23.37-38.

Respecto a los errores comprobables, los más obvios se encuentran en la historia palestina, no en la cristiana. No podemos saber por qué motivo, quizás por razones antisaduceas, Gamaliel el Viejo abogó en pro de cierta tolerancia en favor de los primeros seguidores de Jesús (Hch 5,34-39), pero su discurso es en su mayor parte una creación lucana. Lc 2,2 en combinación con 1,5 no es exacto respecto al censo de Quirinio, y en Hch 5,37 encontramos una inexactitud similar sobre la revuelta del Judas el Galileo contra el censo (n. 33). En la época en la que se compusieron los Hechos la cohorte romana Itálica estaba estacionada en Siria y podía prestar sus servicios en Cesarea cuando era necesario; no es imposible que 10,1 sea anacrónico al afirmar su presencia allí hacia el 39 d.C. Pero tales inexactitudes menores no significan que debamos rechazar la historicidad general del retrato del cristianismo primitivo de los Hechos, al igual que las inexactitudes de Josefo, y las discrepancias entre la *Guerra* y las *Antigüedades*, no nos permiten poner en cuestión su historicidad general.

¿En qué grado estaba informado el autor de los Hechos sobre los viajes de Pablo? Una parte amplia de este tema será tratada luego en el

apartado dedicado a la *Autoría*, en términos de si el autor pudo ser o no un compañero de Pablo en el limitado período de tiempo descrito en los pasajes «nosotros». (También allí compararemos el retrato que hace el autor de las relaciones de Pablo con Jerusalén y su conocimiento de la teología paulina con las expresiones del propio Pablo en sus cartas.) Aquí, en este apartado, nos interesaremos por los hechos de los viajes paulinos. Hace mucho tiempo ya que los estudiosos británicos J. B. Lightfoot y W. M. Ramsay señalaron la extraordinaria exactitud del conocimiento por parte del autor de los Hechos de los títulos, tan dispares, de los funcionarios municipales e imperiales de las diferentes ciudades visitadas por sus personajes (p. ej., 13,12; 17,6; 18,12; 19,31.35), una acribía probada a menudo por inscripciones datadas en esos años en los lugares respectivos. El libro es exacto por doquier respecto a las fronteras y límites de los distritos y provincias en los 50. Estas observaciones son un factor importante a la hora de cuestionar la tesis de que los Hechos son pura ficción compuesta a mediados del siglo II, puesto que en esa fecha tardía incluso un investigador meticuloso habría tenido muchas dificultades para ser exacto respecto a tales detalles. Mucho también de lo que nos dicen los Hechos se corresponde bien con lo que podemos saber a partir de las propias cartas de Pablo (tabla 5, *infra*).

Dado que no era un testigo ocular de lo que narra y de que es muy selectivo, el autor de los Hechos alcanza cotas altas de exactitud histórica en las diferentes secciones de su libro. Aunque el autor escribió más en un estilo bíblico que en el clásico de los historiadores, no es absurdo pensar que podría haber sido un candidato apropiado a miembro de la fraternidad de los historiadores helenísticos, aunque nunca sería elegido presidente de la sociedad. De cualquier modo, al evaluar a Lucas como historiador es digno de recordarse que el autor nunca llamó «evangelio» a su evangelio y nunca denominó a sus Hechos «historia». Pensó que ambos eran una *diégesis*, «narración»[97]. En los Hechos tal narración tiene el fin primario de proporcionar seguridad a los creyentes (Lc 1,4) y fortalecer su perspectiva teológica. Por ello, cualquier tipo de historia que se nos haya conservado en los Hechos está puesta al servicio de la teología y de la predicación pastoral.

97 Fitzmyer, *Luke*, 1, 17. Pervo, *Profit*, insiste en que los Hechos presentan su mensaje edificante con vestimenta de entretenimiento, y defiende que la clasificación más apropiada para esta obra en la literatura antigua sería la de «novela popular». Ésta es una buena clasificación para algunos de los Hechos apócrifos, pero ¿hace justicia al sólido contenido histórico de los Hechos canónicos? En la clasificación de la literatura moderna algunas «novelas históricas» contienen hechos totalmente fiables mezclados con una línea narrativa simplificada

IV. AUTORÍA

En la sección dedicada a esta cuestión en el Cap. 9 vimos que era razonable pensar que Lucas el evangelista fuera un pagano (¿un sirio de Antioquía?) convertido al, o atraído por el, judaísmo algunos años antes de ser evangelizado por misioneros cristianos. El detalle de que era un compañero de Pablo ha sido añadido a partir de los Hechos mismos, tanto por la primitiva tradición eclesial como por el análisis interno. Esta tesis se halla relacionada con varios presupuestos: los pasajes «nosotros» son históricos[98]; este «nosotros» sólo se refiere a dos personajes (Pablo y su innominado compañero); el autor de los Hechos era ese compañero. Consideremos estas tres suposiciones.

No hay razón importante para dudar de que los pasajes «nosotros» sean históricos en el sentido general de que Pablo realizó tales viajes. Pero ¿existió un compañero concreto que acompañó al Apóstol (y que conoció por tanto los detalles), o es el «nosotros» simplemente un artificio literario utilizado en los viajes por mar? En un artículo citado a menudo V. K. Robbins[99] presentó ejemplos de «nosotros» empleado en travesías marítimas en la literatura grecorromana contemporánea. Fitzmyer, sin embargo, ha examinado esos pasajes y no los ha encontrado probativos[100], pues dista mucho de ser claro que tales citas expliquen satisfactoriamente el uso de los Hechos. Si el «nosotros» es puramente convencional, ¿por qué ese uso pronominal no aparece consistentemente en todos los viajes por mar de los Hechos en vez de utilizarse sólo en unas pocas secciones de la narración separadas por años? Además, en los primeros pasajes «nosotros» (Hch 16,10-17) Pablo está en tierra, en Filipos, en todos los versículos menos en dos. (Cf. también 20,7-12; 21,15-18 dentro del segundo y tercer pasaje «nosotros».) Finalmente, se podría argumentar también que el «nosotros» de los Hechos debería relacionarse con el «a nosotros» de Lc 1-2, que nada tiene que ver con un viaje por mar.

Una explicación simple considera el «nosotros» como autobiográfico, de modo que estos pasajes constituyen una especie de diario que describe ciertos momentos en los que el escritor estaba con Pablo.

98. Son los siguientes: 16,10-17 («segundo viaje misionero», de Tróade a Filipos); 20,5-15; 21,1-18 (final del «tercer viaje misionero», de Filipos a Jerusalén); 27,1-28,16 (Pablo va como prisionero de Cesarea a Roma).

99. BR, 20 (1975), 5-18; reimpreso en Talbert, *Perspectives*, 215-242.

100. *Luke Theologian*, 16-22. Por ejemplo, algunas están en primera persona del singular, no en plural, por ello son simplemente autobiográficas; en muchos puntos de la narración, no sólo en los viajes, algunos utilizan un «nosotros» que presenta sólo mínimas diferencias con un «nosotros» editorial.

Normalmente, pues, se seguiría que el autor de este diario es el autor del libro completo, especialmente porque el estilo general y los intereses de los pasajes «nosotros» son los mismos que se encuentran en la totalidad del libro. Sin embargo, los investigadores que no pueden conciliar la pintura de Pablo en los Hechos con la del Apóstol «real» revelado por sus propias cartas han propuesto que el autor consiguió un diario de un verdadero compañero de Pablo e incluyó secciones de él en momentos apropiados de la narración que había construido a su alrededor. Pero antes de prestar nuestra atención a esta complicada solución necesitamos examinar si son irreconciliables los Hechos y las genuinas cartas de Pablo.

Los Hechos nos proporcionan información de la *vida temprana de Pablo*. Procedía de Tarso, en Cilicia, y su nombre era Saulo. Fue educado y estudió en Jerusalén y, probablemente, no acudió a esa ciudad solo, pues en 23,16 encontramos en Jerusalén al hijo de la hermana de Pablo. Los Hechos nos cuentan que tras su conversión Pablo volvió a Tarso (9,30), para llegar sólo más tarde a Antioquía (11,25-26), pero nada nos dicen de la vida o actividades de Pablo allí. Muchos de estos detalles van más allá de la información de las cartas paulinas, pero sin contradecirlas, aunque es muy discutida su educación en Jerusalén y no en Tarso (cf. Cap. 16).

La dificultad real para identificar al autor con el compañero que se esconde tras el «nosotros» se halla relacionada con el conocimiento de éste de la *teología y de la vida de Pablo como misionero de Cristo*. En la sección precedente, *«Lucas», el historiador*, vimos que los Hechos encajan razonablemente bien en el contexto de la antigua historiografía. Sin embargo, sobre la base de que un verdadero compañero de Pablo habría de ser muy exacto, aquellos que cuestionan la identidad del autor hacen especial hincapié en las discrepancias que pueden detectarse entre los Hechos y las cartas paulinas. En tales posicionamientos ocurre a veces que una discrepancia es elevada a contradicción sin fundamento alguno. Por ejemplo, Conzelmann (*Acts* XLV) no interpreta correctamente los textos: «Lucas niega el título apostólico incluso a Pablo». Hch 14,14 habla de los «apóstoles Bernabé y Pablo». Esta referencia (y también 14,4) es rechazada a menudo basándose en el supuesto (no comprobable) de que los Hechos quieren decir aquí «apóstoles de la iglesia de Antioquía», es decir, un título de menor categoría. (¿Pueden los lectores llegar a sospechar esto al hilo de la narración de los Hechos?) Pero incluso aunque fuera así, el «Lucas niega» de Conzelmann no es justo, pues los textos muestran sólo que según el uso de Lucas-Hechos «apóstoles» significa normalmente los Doce (lo que era probablemente el uso común en los momentos finales del siglo

I, por ejemplo Mt 10,2; Ap 21,14). No hay signos de que ello sea un rechazo consciente por parte del autor del uso de ese vocablo por Pablo mismo. Es difícil que la obra trate de rebajar la categoría de Pablo, que es el héroe exaltado de su segunda parte.

Sin embargo, aunque dejemos aparte estas exageraciones, existen aún discrepancias significativas. Los ejemplos más importantes se refieren al relato de los Hechos del retorno de Pablo a Jerusalén después de su conversión, hacia el 36 d.C., y a la aceptación por parte de Pablo de las leyes sobre la pureza de los alimentos después del concilio de Jerusalén en el 49 (cf. pp. 400 y 413-414). Además, el autor de los Hechos no muestra conocimiento alguno de las cartas de Pablo[101], y guarda silencio sobre muchos de los importantes temas teológicos en los que tales cartas hacen hincapié. En un famoso artículo Ph. Vielhauer[102] argumentaba que la teología natural de Lucas-Hechos, su opinión sobre la observancia de la ley mosaica, su cristología (carente de alusiones al Cristo cósmico y preexistente) y la escatología (no inminente) son muy diversas a las concepciones de Pablo. Otros estudiosos, sin embargo, no están de acuerdo y no ven tales contradicciones[103]. Las semejanzas, al menos, no deben pasarse por alto. La fórmula eucarística en Lc 22,19-20 es muy similar a la de 1Co 11,23-25. Lc 24,34 y 1Co 15,5 sugieren que la primera aparición del Jesús resucitado fue a Pedro. La imagen de Pablo en los Hch como taumaturgo aparece confirmada en 2Co 12,12 y Rm 15,18-19. En cuanto a las diferencias, incluso aunque los Hechos en general no hagan hincapié especial en el tema de la justificación y prefieran el del perdón de los pecados, en 13,38-39 se habla de ambos y se mantiene que la justificación se alcanza por la fe en Cristo más que por la observancia de la Ley (cf. también 5,18-19). La cristología básica de Jesús como Hijo de Dios, formulada en Hch

101. Aunque esta postura es común, cf. Walker, «Acts»; también M. D. Goulder, PRS, 13 (1986), 97-112, quien defiende que Lucas conocía 1Co y 1Ts.

102. «On the Paulinism of Acts», SLA 33-50 (el original alemán es de 1950-1951). Gran parte de su argumentación utiliza como norma de juicio la teología de Ga, Rm y 1-2Co. K. P. Donfried, TTC 3-26, mantiene que la teología del Pablo de los Hechos es muy cercana a la de 1Ts: un Pablo aún influido por lo que había aprendido en Antioquía, y anterior a los momentos en los que su postura sobre la justificación se agudiza por la polémica (Ga) contra los misioneros judeocristianos, que insistían en la circuncisión y en la justificación por la observancia de la ley de Moisés.

103. Gärtner, *Areopagus*; P. Borgen, CBQ, 31 (1969), 169-182. Mattil, *Luke*, niega que el autor creyese que el fin era inminente. Un buen número de estudiosos mantiene que el tono de Hch 1,7 apunta hacia un teólogo que sostenía que nadie sabe cuándo va a venir el fin, y que esta perspectiva es conciliable con una alternancia entre la espera de que va a suceder pronto y la idea de que se va a retrasar. Cf. también las *Cuestiones* 4 del Cap. 9.

13,33, no está lejos de Rm 1,3-4. Hch 17,24-30 y Rm 1,19-21; 2,15 comparten la teología natural de que el ser humano es capaz de conocer a Dios a partir de la creación. Los Hechos, ciertamente, enfatizan la continuidad de Cristo con la historia de la salvación de Israel, lo que es difícil de conciliar con la idea paulina, radical y apocalíptica de la novedad de Cristo como se expresa en Gálatas[104], pero no es irreconciliable con la imagen de Rm 9-11.

Fitzmyer, quien piensa que los Hechos han sido compuestos por Lucas, señala que el compañero de Pablo escondido tras el «nosotros» lo es sólo en ciertos momentos[105]. Los pasajes «nosotros» comienzan en Tróade en el «segundo viaje misionero», hacia el 50; por lo tanto ese compañero implicado en el «nosotros» sólo tendría conocimientos imprecisos de los acontecimientos pasados. Los textos con el «nosotros» se interrumpen después de que Pablo y su compañero hayan partido de Tróade para Filipos, y reaparecen otra vez cuando el Apóstol se marcha por mar de esa ciudad (20,5) en su retorno a Palestina en el 58. Esto nos induce a sospechar que ese compañero del «nosotros» permaneció en Filipos en la totalidad de ese período intermedio que duró unos siete años (en los que Pablo viajó a Corinto, volvió a Palestina y Antioquía; fue a Éfeso y permaneció allí largo tiempo, y retornó a Corinto). Si esto es así, el compañero no estaba con Pablo cuando éste envió 1Ts, Ga, Flp, 1-2Co y Rm (si aceptamos la datación más probable; cf. tabla 6 del Cap. 16). Si ese compañero compuso los Hechos, esto podría explicar por qué no muestra conocimiento alguno de las cartas o de la teología paulina conformada por la circunstancias en las que se encontró el Apóstol.

Hay mucho que decir en pro de este argumento; pero, tal como reconoce Fitzmyer, quedan aún problemas. El *primero* se refiere a la Epístola a los filipenses, escrita cuando Pablo estaba en prisión. ¿Cómo no iba a tener conocimiento de esa carta el compañero implicado en el «nosotros»? Hay tres propuestas para datar esa carta: escrita en *Éfeso* en 54-56; en *Cesarea*, de Palestina, en 58-60; y en *Roma* en el 61-63. El compañero del «nosotros» estaba en Palestina en el 58-60 (pero ¿estaba en Cesarea o en Jerusalén?); fue con Pablo a Roma en el 60-61 (pero, puesto que los «nosotros» se acaban en Hch 28,16, ¿permaneció con Pablo durante los dos años descritos en 28,30?). En realidad, la

104. Fitzmyer, *Luke* 1, 21, quizá sea demasiado optimista: «Al moldear el mensaje primitivo en términos de historia de la salvación más que en tesitura apocalíptica, Lucas ha interpretado simplemente el mensaje en un tono diferente».

105. Con ello contradice este autor lo que interpreta como exageración de Ireneo en *Adv. Haer.* III 14,1: «Lucas era compañero inseparable de Pablo».

mejor opción parece ser que Flp fue compuesta en Éfeso en los años 54-56 (cf. Cap. 20); pero, si el compañero del «nosotros» permaneció en Filipos del 50 al 58, estaría allí cuando llegó la carta. Y si es Lucas, ¿por qué no es mencionado en la misiva?[106]. Por otro lado, de entre todas las comunidades paulinas es la de Filipos la que más se preocupa del bienestar de Pablo, y nunca olvida enviarle ayuda para sus actividades (Flp 4,14-18) y su encarcelamiento. ¿Era esto así porque uno de los que había llegado a Filipos, y permanecido allí, era un compañero del Apóstol, que hacía de guía de la comunidad y se preocupaba de que no se olvidaran de Pablo que la había evangelizado? ¿Podría ser éste el sincero colega/compañero de Flp 4,3?

El *segundo problema* gira en torno a la propuesta de que el compañero del «nosotros» no estaba con Pablo durante el lapso del 50 al 58, por lo que no habría conocido, o al menos no habría sido afectado por la teología de los grandes debates que reflejan las cartas de ese período. Ahora bien, el compañero implicado en el «nosotros» participó con Pablo en largos viajes después del 58, y seguramente habría tenido conocimiento de las controversias y de la teología que se desarrolló como respuesta a ellas. Esta objeción pierde, sin embargo, parte de su fuerza si los Hechos fueron compuestos varias décadas después de la muerte de Pablo cuando las disputas con los judaizantes serían ya un asunto lejano y no eran de ningún modo relevantes para la escena del momento. Cuando se evalúan los Hechos, las diferencias respecto a las cartas de Pablo pueden proceder no de la ignorancia del autor de lo que pensaba el Apóstol, sino de su hincapié en aquello que estima más apropiado para la generación siguiente. ¿Podía haber conocido, por ejemplo, las dificultades de Pablo con los cristianos de Corinto (reflejadas en cuatro o más cartas y en una visita para enderezar la situación), pero escogió silenciarlas para no escandalizar a sus lectores? Otro caso: aunque le era familiar la confianza de Pablo de que el Israel completo habría de ser salvado cuando se acercara a Cristo (idea expresada en Rm 11,25-26; hacia el 57/58), luego, veinticinco años más tarde, podía haber sentido que tal optimismo no estaba ya justificado (Hch 28,25-28). ¿Fue un acto de deshonestidad por parte del autor de los Hechos adaptar a Pablo a una situación posterior poniendo en sus labios una perspectiva diferente? Esta pregunta presupone que Pablo sólo tenía una opinión en cada tema..., presupuesto sospechoso al tener en cuenta la variedad de posiciones

106. Entre los contactos de Filipos sólo Epafrodito, que lleva unos regalos a Pablo, las dos mujeres en disputa, Evodia y Síntique, y Clemente son designados por su nombre en Flp; estamos tratando, pues, de una carta que no ofrece una lista exhaustiva.

atestiguadas en sus cartas genuinas. ¿Era Pablo siempre optimista respecto al futuro de la evangelización entre los judíos? O, más bien, ¿no estaba la Epístola a los romanos en sintonía con una comunidad leal al judaísmo? ¿Acentuaba quizás el autor de los Hechos una vena más pesimista del pensamiento paulino (quizá de menor importancia) con la que él estaba de acuerdo? Podemos suponer que los escritores antiguos quedarían a menudo atónitos ante lo que los modernos analistas consideran contradicciones.

En resumen: *no es imposible* que un personaje de segunda fila, que viajó con Pablo durante pequeñas porciones de su periplo misionero, escribiera los Hechos décadas después de la muerte del Apóstol si se concede que había detalles de la parte primera de la vida de Pablo que no conocía, que simplificó y reordenó la información (del mismo modo que lo había hecho en el evangelio con el material tomado de Marcos), y que como verdadero teólogo repensó algunos de los intereses de Pablo que no le parecían ya apropiados. No tenemos medios de saber con certidumbre que el autor fuera precisamente Lucas, como afirma la tradición del siglo II; pero tampoco hay razones serias para proponer un candidato diferente. A Lucas se le menciona sólo una vez en las cartas genuinas de Pablo (Flm 24) y otras dos en las deuteropaulinas (Col 4,14; 2Tm 4,11), por lo tanto no era precisamente el personaje paulino más obvio a quien agarrarse como autor ficticio[107]. Nada hay en contra de que Lucas haya estado en los lugares y tiempos indicados por los pasajes en primera persona del plural, y su perfil encaja con el de un personaje de segunda fila. Esta propuesta de autoría es más recomendable que otras, pero lo único que puede afirmarse de ella es lo siguiente: «No es imposible».

V. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Los Hechos presentan un problema textual más agudo que el de cualquier otro libro del NT. Al tratar del Evangelio de Lucas vimos que la familia textual occidental presentaba lecturas más breves en ocho versículos o más. En los Hechos, por el contrario, ese mismo texto occidental tiene un texto griego una décima parte *más amplio*

107. Puesto que algunos de los compañeros más conocidos de Pablo estaban en otros lugares durante uno o más de los períodos en cuestión, podemos eliminarlos como candidatos. En alguna ocasión Lucas ha sido propuesto como candidato, ya que los Hechos terminan en Roma y, de acuerdo con 2Tm 4,11, fueron compuestos en esa capital, por lo que Lucas sería el único compañero que tenía allí Pablo.

que la tradición egipcia o alejandrina[108]. (Desgajarse del evangelio tuvo por efecto el que los Hechos tuvieran una historia textual diferente.) El material suplementario consta de frases, oraciones o versículos enteros; cf. 13,27; 15,29; 18,27; 19,1 y 28,31 (Fitzmyer, JBC 45, 7). A partir sólo de los manuscritos y de los testimonios patrísticos no se puede decidir cuál de los dos textos es más antiguo. El punto de vista mayoritario considera al oriental como originario y al occidental como parafrástico, es decir, que refleja los añadidos por parte de los copistas de glosas con un contenido religioso más denso (como en 6,8 y 7,5), de clarificaciones (como en 15,34 y 16,35-40) o de cambios de intensidad en las opiniones[109]. Ahora bien, hay razones para no estar de acuerdo con esta opinión: los datos suplementarios que incluye el texto occidental presentan un estilo similar al resto del libro, son a menudo neutros, y a veces parecen indicar un conocimiento adicional más exacto (cf. 12,10; 19,19; 20,15 y 28,16). Para resolver este problema muchos han recurrido a la teoría de dos ediciones diferentes de los Hechos (mejor que pensar en simples correcciones de copistas). Variaciones de la teoría de las dos ediciones serían: *a*) Lucas fue el editor de ambas; el texto oriental sería el segundo, y presentaría un trabajo posterior de pulido, o bien lo sería el occidental, que representaría una expansión del primero. *b*) Un segundo escriba produjo el texto occidental glosando el primitivo con notas dejadas por Lucas. *c*) El texto occidental es la edición original, pero en el siglo II se produjo una edición abreviada que permitiría una mayor circulación, o que ofertaba un texto más pulido. *d*) La edición original de los Hechos no se ha conservado, pero puede reconstruirse a partir del texto occidental. El autor de este último utilizó la primera edición como fuente principal; otro editor produjo el texto oriental revisando el occidental a la luz del original al que tuvo acceso independientemente[110]. Sea

108. El texto oriental tiene como mejor representante al códice Vaticano, mientras que los testigos textuales más importantes de la tradición occidental son el Codex Bezae, grecolatino, la versión latina norteafricana y la siríaca (Harklense). Barret, *Acts* 1, 2-29, presenta una discusión detallada y equilibrada de los testimonios textuales. Las lecturas occidentales pueden hallarse en el aparato crítico de las ediciones científicas del NT (Nestle-Aland[27], por ejemplo) y en las notas a la traducción (inglesa) de Foakes Jackson, *Beginnings*, vol. IV. Se debate si había un solo texto occidental, o sólo lecturas occidentales, y si Ireneo de Lyon conoció la tradición textual occidental hacia el 180. Véanse las observaciones críticas y las evaluaciones del texto occidental en los artículos de J. Rius Camps aparecidos en *Filología Neotestamentaria* a partir de 1993.

109. E. J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigensis in Acts* (SNTSMS 3), University Press, Cambridge, 1966, encuentra en el texto una mayor tendencia antijudía.

110. Ésta es la tesis de M.-É. Boismard y A. Lamouille, quienes desde 1984 han saca-

cual fuere la solución, la mayoría de los comentarios se basan en el texto más breve, oriental.

2) Pensando en la instauración final del reino de Dios (y de la segunda venida de Jesús) el texto de Hch 1,7 («No os toca a vosotros conocer los tiempos y momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder») ha llegado a ser la respuesta de la iglesia en general: creencia en que todas esas cosas sucederán, pero ignorancia en cuanto al cómo y al cuándo. A menudo, en grave conflicto con esta postura, los apocalípticos se esfuerzan con denuedo en predicciones y cálculos de los momentos finales. Hasta ahora se han equivocado siempre con las fechas previstas, de modo que los cristianos de las iglesias importantes las miran con disgusto y tienden a considerar signo de fanatismo tales predicciones de futuro. Sin embargo, la cristiandad de tono fuertemente apocalíptico presta también sus servicios. Si los que admiten que no conocen los tiempos y momentos comienzan a olvidar la proposición de fe de que Jesús vendrá para juzgar a vivos y muertos, esos tales pueden pensar que ellos mismos van a construir el reino de Dios. Los apocalípticos están en lo cierto al creer que los tiempos finales dependen del establecimiento del Reino por parte de *Dios*, pues los seres humanos con sus propias fuerzas sólo construyen normalmente la Torre de Babel. Quizá tengan que profesar los cristianos con igual fervor ambas creencias: que no pueden conocer los tiempos y momentos, y que cierto día, de un modo para todos sorprendente, Dios instaurará su reinado.

3) Muchos sermones o discursos de los Hechos comienzan volviendo a contar la historia del AT antes de narrar la historia de Jesús. Es necesario insistir en este esquema a la hora de predicar hoy[111]. Muchos siglos después de que Dios llamara a ciertos esclavos hebreos e hiciera de ellos el pueblo de Israel, la idea que tenían de sí mismos habría de ser comprobada respecto a si algo había cambiado realmente a causa de esa vocación, en especial cuando perdieron la tierra prometida y fueron arrastrados al exilio. En otras palabras, los israelitas han vivido ya lo que a menudo ha sido la experiencia cristiana durante siglos después de Jesús. Judíos y cristianos han necesitado la fe para ver la realidad de Dios en y a lo largo de una larga historia en la que a veces la

do a la luz en diversos volumenes un estudio espectacularmente detallado, J Taylor lo ha resumido en «Making» Estos investigadores afirman que el autor del texto occidental fue el que dividio la obra en dos volúmenes (Lucas y Hechos) y que doto a cada parte con un prefacio

111 Cf el cap «Preaching Described in Acts and Early Christian Doctrinal Priorities», en mi libro *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, Paulist, New York, 1985, 135-146

divinidad parece estar ausente. El NT por sí solo cubre un espacio de tiempo demasiado breve y está demasiado lleno de historias de éxito para proporcionar a los cristianos tales lecciones. A modo de ejemplo particular: durante siglos el AT (a excepción de algunos versículos de los salmos) no fue jamás leído los domingos en las iglesias católicas, una desatención que ha dejado al pueblo ayuno de la enseñanza tan bien manifestada en ese texto. Tras el concilio Vaticano II se ha corregido ese defecto, pero aun así es desanimante observar cuán raramente son objeto de homilía esas lecturas veterotestamentarias. Los predicadores se tornan con demasiada facilidad y rapidez a la lectura evangélica como tema de sus sermones, incluso aunque lo que más podría conmocionar a sus oyentes sería el pasaje del AT.

4) Respecto a cualquier otro fundador de religiones con el que pudiera comparársele, acertada o desacertadamente, Jesús aparece como un personaje poco «organizador». Es cierto. Los relatos evangélicos lo pintan llamando a muy poca gente (en particular a los Doce) para que lo dejaran todo y le siguieran, pero aparte de eso parece haber estado satisfecho no exigiendo un seguimiento estricto a los que se habían encontrado con él y habían quedado visiblemente conmovidos por lo que hacía y decía. Los evangelios generalizan vagamente cuando dicen que esas gentes volvían a sus pueblos y ciudades y hablaban entusiásticamente de lo que habían visto y oído, pero no hay pruebas de que durante la vida de Jesús se formaran grupos en su nombre. Después de la resurrección, sin embargo, sus seguidores tuvieron el instinto de congregarse y de mantener juntos a los que habían atraído a la fe en Jesús; la exigencia de recibir un signo identificador como el bautismo es el primer paso en ese proceso de reunión. Ciertamente, hay pocos testimonios en la empresa misionera cristiana primitiva de gentes que dijeran libremente «Creo en Jesús» y que luego caminaran por su cuenta. Por el contrario, los conversos entraban a formar parte de una comunidad. Están justificados y pueden salvarse, pero no simplemente como individuos. Hoy, como todos saben, existen divisiones doctrinales entre las iglesias cristianas. Hay, sin embargo, una división más fundamental, a saber, la de aquellos que piensan que la «iglesia» es importante, y aquellos para los que el cristianismo es realmente una cuestión de «Jesús y yo», sin ningún concepto de salvación como parte de un pueblo o una iglesia.

5) Al mencionar por vez primera a los nuevos creyentes en Jesús que recibieron el bautismo (2,38-41), los Hechos hablan de un bautismo «en el nombre de Jesús». Desde los mismos comienzos la identidad de los seguidores del Nazareno se conforma por lo que creen y profesan acerca de él. (Los credos posteriores son una expresión ampliada de la

fe expresada en el bautismo.) Esto constituye una diferencia sorprendente respecto al judaísmo, porque aunque pueda denominarse a los judíos «discípulos de Moisés» (Jn 9,28) a nadie se le ocurriría definirlos por lo que creen acerca de la identidad personal de ese personaje. La necesidad de dar una expresión a la centralidad de Jesús en la nueva alianza hace del cristianismo una religión de fe muy diferente al judaísmo. Podría ser un ejercicio fascinante en un domingo pedir a alguno en la iglesia que escriba en un trozo de papel una frase que explique lo que es el cristianismo. Muchas respuestas, ciertamente, consistirán en descripciones acerca de la conducta; por ejemplo, un cristiano es el que practica el amor al prójimo. Es cierto que no se puede ser cristiano de verdad sin comportarse como enseñó Jesús, pero la conducta no es una definición suficiente: los cristianos no son sólo aquellos que muestran un amor mutuo. ¿Cuántas respuestas reflejarían la más antigua y básica definición de que un cristiano es el que cree que Jesús es el Cristo?

6) Al igual que otros aspectos de la imagen de los Hechos de la iglesia primitiva, es necesario en nuestros días que se preste especial atención a la idea de *koinonía* («comunión», cuya primera aparición es en 2,42). Es un escándalo que las iglesias cristianas hayan roto la *koinonía* de unas con otras. El propósito del ecumenismo es volver a construir esa comunión. Después de la reforma del siglo XVI las iglesias protestantes se han dividido una y otra vez; y aunque se ha producido alguna reunificación entre las confesiones, surgen nuevas divisiones por temas importantes. Los católicos se enorgullecen de permanecer unidos; ahora bien, tras la autorreforma del concilio Vaticano II en el siglo XX, los católicos están divididos. Los ultraconservadores están convencidos de que la iglesia se ha ido lejos de aquellos «excelentes días de antaño», y los liberales están convencidos de que la iglesia no se mueve lo suficientemente de prisa; ambos son muy críticos respecto al Papa por no situarse a su lado. Hay que recordar, empero, a todos los cristianos que romper la *koinonía* no es precisamente imitar los valores de la iglesia primitiva.

7) El *Análisis general* que hemos presentado más arriba señala muchos rasgos judíos de la vida y práctica de los primeros cristianos descritos al comienzo de los Hechos. La elección cristiana del momento para celebrar la eucaristía puede reflejar también un esquema judío. El descubrimiento de la tumba vacía el domingo por la mañana pudo haber ayudado a los cristianos a fijar su atención en lo que a finales del siglo I se conocería como el «día del Señor». Ahora bien, para la elección del domingo pudo servir de ayuda la noción del *sabbat* judío, que concluía con la puesta de sol del sábado. Antes del crepúsculo de ese día los que creían en Jesús tenían sus movimientos restringidos (el des-

canso sabático); pero cuando éste concluía (el sábado por la tarde), estarían libres para trasladarse desde lejos y reunirse en la casa de otro creyente para la fracción del pan eucarístico. Esto puede explicar la antigua costumbre cristiana de celebrar la eucaristía en la noche del sábado al domingo.

8) Lo dicho a propósito de Hch 6,1-6 nos permite considerar el desarrollo de la estructura eclesiástica no sólo como una necesidad sociológica, sino como fruto de la guía del Espíritu. Por esta razón hay ciertos aspectos de esa estructura que los cristianos creen inmutables. En otras palabras, a semejanza de la encarnación puede haber en la estructura de la iglesia una parte humana y otra divina. El reconocimiento de esta realidad puede permitir ciertas adaptaciones de la estructura de la Iglesia para hacer frente a las necesidades de los tiempos sin dar la sensación de que cada generación es libre para reinventar la Iglesia. Lo difícil es decidir qué cosas son cambiables, y el Espíritu que obra en la Iglesia y entre los cristianos ha de desempeñar su papel en esta decisión.

9) Un tema importante en Hch 10; 11 y 15 es la admisión de gentiles en la *koinonía* cristiana sin la circuncisión. No fue ésta, a juzgar por los textos, una cuestión resuelta por Jesús durante su vida, ya que mostró muy poco interés por los paganos[112]. En ambos extremos del espectro eclesial existen gentes que creen que pueden apelar a las palabras y hechos de Jesús para dilucidar cualquier cuestión de la Iglesia (parroquial, regional o universal). Si Jesús no resolvió la cuestión más fundamental de la misión cristiana, podemos dudar de igual modo que sus palabras puedan solucionar problemas posteriores debatidos en la Iglesia. ¿Cómo se resolvió el tema de la circuncisión en los Hechos? Pedro no actuó por propia iniciativa o sabiduría; fue Dios más bien quien le mostró que no debía considerar nada impuro (Hch 10,28). Puesto que Cornelio había recibido también una visión de Dios, éste no muestra parcialidad alguna (10,34). El incircunciso Cornelio puede ser bautizado porque sobre él ha venido el Espíritu Santo (10,47). En otras palabras: tenemos el ejemplo de cristianos que se enfrentan a un problema no previsto y lo resuelven sin apelar a instrucciones previas de la Iglesia recibidas de Jesús[113], sino ateniéndose a la perspectiva (ad-

112. La historia de la mujer sirofenicia que pide a Jesús que cure a su hija y la del centurión romano, cuya fe es alabada por el Maestro, son de un carácter excepcional y no resuelven realmente el problema.

113. En realidad el grupo más conservador que mantenía que los gentiles debían circuncidarse apelaban a Moisés y Abrahán como prueba escrituraria de tal necesidad y argumentarían que no había testimonios de que Jesús hubiera cambiado tal exigencia.

quirida por obra del Espíritu Santo) de lo que Cristo deseó para su Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

(Para las subdivisiones que siguen, cf. la *Bibliografía* del Cap. 9 sobre el Evangelio de Lucas, especialmente las obras señaladas con un asterisco. Para el tema de la presentación de Pablo en los Hechos, cf. la *Bibliografía* del Cap. 16 sobre la vida de Pablo.)

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: **Barrett, C. K.** (2 vols.: ICC, 1994, 1998); **Bruce, F. F.**, NICNT, [2]1988; Conzelmann, H., Hermeneia, 1987; Hanson, R. P. C., NClarBC, 1967; Johnson, L. T., SP, 1992; Krodel, G. A., AugC, 1986; Liefeld, W. L., GNTE, 1995; Marshall, I. H., TNTC, 1980; NTG, 1992; Munck, J., AB, 1967; Neil, W., NCBC, 1973; Ringe, S. H., WBComp, 1995; Williams, D. J., NIBC, 1990; Williams, R. R., TBC, 1965; Willimon, W H., IBC, 1988.

BIBLOGRAFÍAS: Mattill, A. J., Jr.-M. B., *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles,* Brill, Leiden, 1966; Wagner, G., EBNT, 1985; Mills, W. E., *A Bibliography of the Periodical Literature on the Acts of the Apostles: 1962-1984,* Brill, Leiden, 1986; BBR, 1996.

HISTORIAS DE LA INVESTIGACIÓN: Dupont, J., *The Sources of the Acts. The Present Position,* Herder and Herder, New York, 1964; Gasque, W., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles,* Mohr-Siebeck, Tübingen, 1975.

Beneitez, M., *Esta Salvación de Dios (Hch 28,28). Análisis narrativo estructuralista de* Hechos, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1986.

The Book of Acts in Its First Century Setting, B. W. Winter *et al.* (eds.), Grand Rapids, Eerdmans, 6 vols., 1993-1997. Artículos que cubren prácticamente todos los aspectos de los Hechos. Abreviado: TBAFC.

Brown, R. E., *A Once and Coming Spirit at Pentecost*, Liturgical, Collegeville, 1993. Breve comentario.

Bruce, F. F., *Commentary on the Book of Acts,* Eerdmans, Grand Rapids, 1980.

Cadbury, H. J., *The Book of Acts in History,* Harper, New York, 1955.

Cassidy, R. J., *Society and Politics in the Acts of the Apostles,* Orbis, Maryknoll, 1987.

Dibelius, M., *Studies in the Acts of the Apostles,* SCM, London, 1956. Artículos muy importantes.

Dupont, J., *The Salvation of the Gentiles, Studies in the Acts of the Apostles,* Paulist, New York, 1979.

Easton, B. S., *Early Christianity. The Purpose of Acts and Other Papers,* Seabury, Greenwich, CT, 1954.

Foakes Jackson, F. J.-K. Lake (eds.), *The Beginnings of Christianity: The Acts of the Apostles*, Macmillan, London, 5 vols., 1920-1933. Una mina de información útil. El vol. 4 es una traducción al inglés con comentario

Gaventa, B. R., «Towards a Theology of Acts», en *Interpretation,* 42 (1988), 146-157.
Goulder, M. D., *Type and History in Acts,* SPCK, London, 1964.
Haenchen, B., *The Acts of the Apostles,* Westminster, Philadelphia, 1971.
Harnack, A. von, *New Testament Studies III: The Acts of the Apostles,* Williams/Newgate, London, 1909. Un clásico.
Hemer, C. J., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 49), Mohr-Siebeck, Tübingen, 1989.
Hengel, M., *Acts and the History of Earliest Christianity,* Fortress, Philadelphia, 1979.
Karris, R. J., *Invitation to Acts,* Doubleday, Garden City, NY, 1978.
Knox, W., *The Acts of the Apostles* Cambridge University, 1948.
Kürzinger, J., *Los Hechos de los apóstoles,* 2 vols., Herder, Barcelona, 1975.
Lentz, J. C., Jr., *Luke's Portrait of Paul* (SMTSMS 77), Cambridge University, 1993.
Levinsohn, S. H., *Textual Connections in Acts* (SBLMS 31), Scholars, Atlanta, 1987.
Lüdemann, G., *Early Christianity According to the Traditions in Acts: A Commentary,* Fortress, Philadelphia, 1989.
Mattill, A. J., Jr., «The Date and Purpose of Acts, Rackham Reconsidered», en CBQ, 40 (1978), 335-350.
O'Neill, J. C., *The Theology of Acts in Its Historical Setting* SPCK, London, [2]1970.
Pérez Rodríguez, G., *Hechos de los apóstoles,* Casa de la Biblia, Madrid, 1965.
Pervo, R. I., *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles,* Fortress, Philadelphia, 1987.
Pervo, R. I., *Luke's Story of Paul,* A/F, Minneapolis, 1990.
Reimer, J. R., *Women in the Acts of the Apostles,* A/F, Minneapolis, 1993.
Richard, P., *El movimiento de Jesús antes de la iglesia, una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles,* Sal Terrae, Santander, 2000.
Rius-Camps, J., *El camino de Pablo a la misión a los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28,* Cristiandad, Madrid, 1984.
Rius-Camps, J., *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12,* El Almendro, Córdoba, 1989.
Roloff, J., *Hechos de los apóstoles,* Cristiandad, Madrid, 1984.
Rosenblatt, M.-E., *Paul the Accused: His Portrait in the Acts of the Apostles,* Liturgical, Collegeville, 1995.
Taylor, J., «The Making of Acts, A New Account», en RB, 97 (1990), 504-524.
Turrado, L., *Los Hechos de los apóstoles,* BAC, 1965.
van Unnik, W. C., «Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography», en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres,* Duculot, Gembloux, 1979.
Walker, W. O., «Acts and the Pauline Corpus Reconsidered», en JSNT, 24 (1985), 3-23.
Wilcox, M., *The Semitisms of Acts,* Clarendon, Oxford, 1965.
Wikenhauser, A., *Los Hechos de los apóstoles,* Herder, Barcelona, 1960.

Capítulo 11

EVANGELIO SEGÚN JUAN

El Evangelio de Juan contiene algunos rasgos estilísticos significativos a los que deben prestar atención los lectores desde el principio. Posteriormente, como en los capítulos precedentes, en el *Análisis general* leeremos seguido el cuarto evangelio en su forma actual, y señalaremos sus esquemas de pensamiento antes de teorizar sobre los orígenes de esta obra. Esta discusión teórica aparecerá en las secciones dedicadas a temas como: *Juan como evangelio genuino, Comparación con los evangelios sinópticos, Unidad y cohesión, Función del Discípulo amado en la composición, Influencias sobre el pensamiento joánico, Historia de la comunidad joánica, Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía.*

I. RASGOS ESTILÍSTICOS[1]

El de Juan es un evangelio en el que el estilo y la teología están íntimamente entrelazados, como veremos en los rasgos estilísticos que mencionaremos a continuación.

1. *Formato poético*

Sólo en unas pocas secciones los estudiosos descubren un estilo poético formal, caracterizado incluso por estrofas, por ejemplo en el prólogo y quizás en el cap. 17. Pero la cuestión que esto suscita es mucho más

1. Los estudios pertinentes son: Wead, *Literary;* Staley, *Print's,* y M. Davies, *Rhetoric*; para un estudio capítulo por capítulo, cf. Culpeper, *Anatomy.*

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA: 80-110. Los que piensan que el evangelio fue redactado (o editado) por otra mano distinta después que el autor principal lo compusiera sitúan el cuerpo del escrito hacia los 90 y las adiciones del redactor hacia el 100-110, aproximadamente en los mismos años que 3Jn.

ATRIBUCIÓN TRADICIONAL (SIGLO II): Juan, hijo del Zebedeo, uno de los Doce.

AUTOR DETECTABLE POR EL CONTENIDO: Alguien que se considera a sí mismo dentro de la tradición del Discípulo amado por Jesús. Si se acepta la existencia de un redactor, éste puede hallarse en el flujo de la misma tradición. Probablemente existía una escuela de discípulos que redactaba los escritos joánicos.

LUGAR DE COMPOSICIÓN: Tradicional y probablemente en la región de Éfeso; algunos prefieren Siria.

UNIDAD: Algunos piensan que el autor combina fuentes (colección de «signos»; de discursos; relato de la pasión); otros piensan en un proceso con varias ediciones. En cualquiera de los dos casos, un autor principal compuso el cuerpo del evangelio y un redactor posterior hizo diversas adiciones (cap. 21; quizás 1,1-18), pero no se ha conservado ningún texto aparte con estas «adiciones».

INTEGRIDAD: La historia de la mujer sorprendida en adulterio (7,53-8,11) es una inserción que falta en muchos manuscritos. Cf. *Cuestiones* 1.

DIVISIÓN:

1,1-18: **Prólogo:** Introducción y sumario a la vida terrena del Verbo/Palabra encarnado

1,19-12,50: **Parte primera: El libro de los signos**: el Verbo se revela al mundo y a los suyos, pero éstos no lo aceptan.

1. Días iniciales de la revelación de Jesús a sus discípulos usando títulos diferentes (1,19-2,11).
2. Del primer milagro, en Caná, al segundo; temas de la substitución y de las reacciones ante Jesús (caps. 2-4): cambio del agua en vino; purificación del Templo; Nicodemo; la samaritana junto al pozo; curación del hijo de un cortesano.
3. Festividades del AT y su substitución: temas de la vida y la luz (caps. 5-10):
   SÁBADO: Jesús, el nuevo Moisés, substituye el precepto del descanso sabático (5,1-47);
   PASCUA: el pan de vida (la Sabiduría reveladora y la eucaristía) sustituyen al maná (6,1-71);
   TABERNÁCULOS: la Fuente de agua viva y la Luz del mundo substituyen las ceremonias del agua y la luz (7,1-10,21);
   DEDICACIÓN: Jesús es consagrado en sustitución del altar del Templo (10,22-42).
4. Resurrección de Lázaro y sus consecuencias (caps. 11-12): Lázaro es resucitado a la vida; Jesús es condenado a muerte por el Sanedrín; María, hermana de Lázaro, unge a Jesús para su sepultura; entrada en Jerusalén; final del ministerio público y llegada de la hora, marcada por la entrada de los paganos.

12,1-20,31 **Parte segunda: El libro de la gloria:** el Verbo muestra su gloria a los que lo aceptan volviendo al Padre tras su muerte, resurrección y ascensión. Ya totalmente en la gloria, comunica el Espíritu de vida.

1. La Última Cena y último discurso de Jesús (caps. 13-17)
   a) Última Cena (cap. 13) La cena; lavatorio de los pies; introducción al discurso (mandamiento del amor predicción de las negaciones de Pedro);
   b) Último discurso de Jesús (caps. 14-17)
   Parte 1.ª (cap. 14): partida de Jesús, la inhabitación divina; el Paráclito;
   Parte 2.ª (caps. 15-16) la viña y sus sarmientos; odio del mundo; testimonio del Paráclito; *temas repetidos de la 1.ª parte.*
2. Pasión y muerte de Jesús (caps. 18-19) prendimiento; interrogatorio ante Anás y negaciones de Pedro; juicio ante Pilato; crucifixión, muerte, sepultura;
3. La resurrección (20,1-29): cuatro escenas en Jerusalén (dos en la tumba; dos en una habitación).

Conclusión del evangelio (20,30-31) explicitación de las intenciones del autor.

21,1-25: **Epílogo:** apariciones postpascuales en Galilea; segunda conclusión.

amplia: el formato solemne y peculiar de los discursos joánicos, que algunos calificarían de semipoético. El rasgo característico de esta poesía no sería el paralelismo de miembros (como en el AT), o la rima, sino el ritmo, es decir, frases de la misma longitud aproximadamente que constituyen una oración gramatical cada una. Se esté o no de acuerdo en que este evangelio haya de imprimirse en un formato poético[2], el hecho de que Jesús habla más solemnemente en Juan que en los Sinópticos es obvio. Una explicación de ello apela al AT: en este corpus el discurso divino (Dios que habla a través de los profetas o la Sabiduría divina personificada) es poético y marca las diferencias con la comunicación humana, más prosaica. El Jesús joánico procede de Dios, por lo que es apropiado que sus palabras sean más solemnes y sagradas.

2. *Malentendidos*[3].

Aunque procede de arriba y habla de lo que es «verdad» o «real» (es decir, la realidad celeste), Jesús, el Verbo hecho carne, debe usar el lenguaje de abajo para transmitir su mensaje. Para resolver esta situación anómala, el Verbo emplea frecuentemente un lenguaje figurado o

2. Para ejemplos, cf. BGJ, NAB (traducción antigua del NT), JB y NJB. C. F. Burney, *The Poetry of our Lord*, Clarendon, Oxford, 1925, y Bultmann, con su teoría de la fuente de los discursos de revelación, postulan un original arameo para este fragmento poético.

3. D. A. Carson, *Tyndale Bulletin*, 33 (1982), 59-91.

metáforas con las que se describe a sí mismo o presenta su mensaje[4]. En el diálogo subsiguiente el que pregunta no capta la figura o la metáfora y entiende sólo el significado material. Esto permite a Jesús explicar más profundamente su pensamiento y desarrollar así su doctrina. Tales malentendidos constituyen una depurada técnica literaria que nace de la concepción de la teología joánica de la encarnación (cf. Jn 2,19-21; 3,3-4; 4,10-11; 6,26-27; 8,33-35; 11,11-13).

3. *Doble significado*[5]

A menudo hay en lo que dice Jesús un doble significado que desemboca en un malentendido o que muestra simplemente las múltiples facetas de la revelación: *a*) Puede producirse un juego de significados sobre el múltiple sentido de una palabra usada por Jesús, sentidos basados en el hebreo o en el griego; a veces el interlocutor entiende un sentido, mientras que Jesús pretende otro (varios términos en 3,3.8 [cf. n. 20]); «ser elevado» en 3,14; 8,28; 12,34 (crucifixión y retorno a Dios); «agua viva» en 4,10 (agua corriente y agua que otorga la vida); «morir por» en 11,50-52 («en vez de» o «en favor de»). *b*) El autor del cuarto evangelio pretende con frecuencia que el lector capte diversos estratos de significado en la misma narración o en la misma metáfora. Esto es comprensible si reflexionamos sobre las circunstancias de composición del evangelio, que implican varios niveles temporales[6]. Existe un significado propio del contexto histórico del ministerio público de Jesús, pero hay un segundo sentido que refleja la situación de la comunidad cristiana creyente. Por ejemplo, el autor reinterpreta la predicción de Jesús de que el Templo será destruido y reemplazado por otro, en 2,19-22, en el sentido de la crucifixión y resurrección del cuerpo de Jesús. El discurso del pan de vida parece referirse a la revelación y sabiduría divinas

4. Para un tratamiento completo, cf. C. R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel*, A/F, Minneapolis, 1995; cf. también D. A. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel* (JSNTSup 95), JSOT, Sheffield, 1994. En cierto sentido las figuras o metáforas joánicas son equivalentes a las parábolas de los Sinópticos, puesto que en Juan la realidad representada por el reino de los cielos en los tres primeros evangelios está en medio de nosotros en la persona de Jesús. En los Sinópticos las gentes malinterpretan frecuentemente las parábolas al igual que las metáforas en el Evangelio de Juan.

5. R. Shedd en G. D. Hawthorne (ed.), *Current Issues in Biblical and Patristical Interpretation* (Hom. a M. C. Tenney), Eerdmans, Grand Rapids, 1975; E. R. Richard, NTS, 30, (1985), 96-112.

6. Hay otras interpretaciones de esos niveles. Reinhartz, *Word*, quien sostiene que el evangelio es una obra de ficción, propone un nivel referido a Jesús, otro que concierne a los cristianos joánicos en la diáspora del siglo I, y un nivel cosmológico que implica el encuentro de la Palabra de Dios con el mundo.

en 6,35-51 y a la eucaristía en 6,51b-58. Tres sentidos diferentes puede haber pretendido el autor con la imagen del Cordero de Dios (1,29.36: el cordero apocalíptico; el pascual; el siervo sufriente que va al sacrificio como un cordero). *c*) Discursos duplicados. En ocasiones una alocución de Jesús parece decir esencialmente lo mismo que un discurso ya transcrito, hasta el punto a veces de una correspondencia versículo por versículo. En la p. 483 sugerimos una posible solución: un redactor (un editor que reelaboró el evangelio después de que el autor hubiera concluido el trabajo básico) encontró en la tradición otras versiones del material de los discursos que duplicaba parcialmente lo incluido por el evangelista y las añadió en el lugar apropiado por temor a que se perdieran. (Compárese *3,31-36* con 3,7-18; *5,26-30* con 5,19-25; *10,9* con 10,7-8; *10,14* con 10,11; *16,4b-33* con el cap. 14.) A veces hay tan sólo una diferencia de tono en el material duplicado.

4. *Ironía*[7]

Encontramos una combinación particular de doble sentido y malentendidos cuando los adversarios de Jesús formulan juicios sobre él derogatorios, sarcásticos, incrédulos o, al menos, inadecuados al sentido que se pretende. Irónicamente, sin embargo, esos juicios son a menudo verdaderos o tienen más sentido con un significado que el hablante no llega a captar (3,2; 4,12; 6,42; 7,35; 9,40-41; 11,50).

5. *Inclusiones y transiciones*

Ciertas técnicas señalan la cuidada estructura del evangelio. Entendemos por «inclusión» el que Juan mencione un detalle (o haga una alusión) al final de una sección que se corresponde a otro detalle similar al comienzo de esa sección. Es ésta una manera de compactar secciones uniendo el comienzo y el final de ellas. Inclusiones amplias se encuentran en 1,1 con 20,28; 1,28 con 10,40; inclusiones menores son 1,19 respecto a 1,28; 2,11 respecto 4,54; 9,2-3, respecto a 9,41; 11,4 para con 11,40. Como transición de una subdivisión del evangelio a otra, el autor utiliza un motivo o sección que sirve de «gozne» o «charnela» que concluye lo precedente e introduce lo que sigue. Por ejemplo, el milagro de Caná concluye el relato de la vocación de los discípulos en el cap. 1 cumpliendo la promesa de 1,50, pero a la vez abre la siguiente subdivisión, 2,1-4,54, que va desde el primer milagro de Caná hasta el

7. P. D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, Knox, Atlanta, 1985, trata de otros rasgos joánicos englobados bajo este título amplio. Cf. también G. R. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim*, Fortress, Philadelphia, 1986.

segundo. El segundo prodigio en esa ciudad termina la sección, pero al hacer hincapié en el poder de Jesús para dar la vida (4,50) prepara la siguiente (5,1-10,42), en la que se cuestionará la autoridad de Jesús sobre la vida.

6. *Paréntesis o notas a pie de página*[8]

Juan ofrece frecuentemente notas parentéticas que explican el significado de términos o nombres semíticos (p. ej. «mesías», «Cefas», «Siloé», «Tomás» en 1,41.42; 9,7; 11,16), con lo que prepara el trasfondo para ulteriores desarrollos de la narración o para futuras indicaciones geográficas (p. ej. 2,9; 3,24; 4,8; 6,71; 9,14.22-23; 11,5.13) o presenta incluso perspectivas teológicas (p. ej. referencias clarificativas desde un punto de vista posterior en 2,21-22; 7,39; 11,51-52; 12,16.33; o alusiones que defienden la divinidad de Jesús en 6,6.64). Algunas de éstas pueden reflejar una situación en la que una pieza tradicional transmitida en un contexto (palestino o judío) es proclamada luego en otro (diáspora o pagano).

II. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

Será de ayuda para el lector prestar atención cuidadosa al detallado esquema general ofrecido al comienzo del capítulo, puesto que el autor ha dispuesto el evangelio con cuidado para ilustrar temas escogidos[9], tal como hemos indicado al caracterizar el rasgo quinto.

Prólogo (1,1-18)

El prólogo[10] que sirve de prefacio al evangelio es un himno que presenta en síntesis el punto de vista joánico sobre Cristo: un ser divino

8. M. C. Tenney, BSac, 117 (1960), 350-364.

9. Por ejemplo, se pueden encontrar dos temas diferentes en el mismo conjunto de capítulos (2-4). El esquema que he ofrecido es el aceptado comúnmente y el que encuentra el mejor apoyo en el texto. (La terminología «Libro de los signos» y «Libro de la gloria» está tomada de C. H. Dodd.) La disposición global quiástica, detectada por P. F. Ellis (*The Genius of John*, Liturgical, Collegeville, 1984), que ha encontrado poco apoyo, supone un esquema excesivamente complicado (21 secuencias en las que la 1.ª se corresponde con la 21.ª, la 2.ª con la 20.ª, etc.). Cf. una crítica en CBQ, 48 (1986), 334-335: «Un lecho de Procrustes del paralelismo quiástico». La división tripartita de C. H. Giblin, *Biblica*, 71 (1990), 449-468, no tiene en cuenta lo que parece obvio para muchos, a saber, que el evangelio señala el comienzo de una nueva sección importante en 13,1.

10. Existe abundante bibliografía sobre el Prólogo, por ejemplo —además de los comentarios—, C. K. Barret, *The Prologue of St. John's Gospel*, Athlone, London, 1971;

(la Palabra/Verbo de Dios [1,1-4], que es también la luz [1,5.9] e Hijo unigénito de Dios [1,14.18]), viene al mundo y se hace carne. Aunque rechazado por los suyos, otorga el poder de convertirse en hijos de Dios a los que lo aceptan, de modo que participen de la plenitud de Dios, don que refleja el amor permanente de la divinidad[11] que sobrepasa el otorgamiento amoroso de la Ley promulgada a través de Moisés. El trasfondo de esta descripción poética del descenso de la Palabra al mundo y del futuro retorno del Hijo cabe el Padre (1,18) se halla en la concepción veterotestamentaria de la Sabiduría personificada (especialmente en Eclo 24 y Sb 9), que estaba con Dios desde el principio en la creación del mundo y descendió a morar entre los hombres cuando se reveló la Ley a Moisés. De acuerdo con la tradición de que el ministerio del Bautista está relacionado con los comienzos del de Jesús, el Prólogo se interrumpe dos veces, a saber para mencionar a Juan Bautista antes de que la Luz viniera al mundo (1,6-8) y para registrar el testimonio de Juan después de que el Verbo se ha hecho carne (1,15). Este testimonio será recogido en la Parte I que sigue a continuación.

Parte primera: El libro de los signos (1,19-12,50)

Esta parte del evangelio mostrará a Jesús atrayendo hacia la fe en él a gentes diferentes, lo que provoca a la vez la hostilidad de muchos «judíos» contra él. Al final (12,39-40), el evangelio cita a Is 6,10 para indicar que Dios ha cegado sus ojos y endurecido sus corazones para que no vean. De este modo, el primer «libro» ilustra el tema del prólogo (1,11)· «Vino a los suyos, pero los suyos no lo recibieron».

1. *Días iniciales de la revelación de Jesús a sus discípulos bajo títulos diferentes (1,19-2,11)*

Siguiendo un esquema de días separados (1,29.35.43; 2,1)[12], Juan muestra un reconocimiento gradual de quién es Jesús. *En el primer día*

C H Giblin, JBL, 104 (1985), 87-103, J L Staley, CBQ, 48 (1986), 241-264, C A Evans, *Word and Glory* (JSNTSup 89), JSOT, Sheffield, 1993, E Harris, *Prologue and Gospel* (JSNTSup 107), Academic, Sheffield, 1994

11 La «gracia» y la «verdad» de 1,14 reproducen probablemente el famoso par ve terotestamentario *hésed* y *émet*, es decir, la *bondad* (misericordia) de Dios al escoger a Israel independientemente de cualquier mérito por parte de este y la perdurable *fidelidad* de Dios a la alianza con Israel que da expresion a esta bondad

12 Algunos ven una mencion implicita a un dia en 1,40, después de la referencia a las cuatro de la tarde (la «hora décima») en 1,39, y sostienen que Juan enumera siete días (explicitados en BGJ 1, 106) para significar la semana de una nueva creación (siguiendo la referencia del Prologo a la primera creación [Jn 1,1, Gn 1,1]) Sin embargo, aunque en

(1,19-28) Juan Bautista explica su propia función, rechaza identificaciones laudatorias y predice la venida de Aquel ante quien se siente indigno. *Al día siguiente (1,29-34) Juan Bautista explica el papel de Jesús.* Como corresponde a alguien «enviado por Dios» (1,6), el Bautista reconoce con aguda percepción que Jesús es el Cordero de Dios, un ser preexistente y el elegido de la divinidad (o su Hijo: lectura controvertida en 1,34). *Al día siguiente (1,35-42) Andrés y otro discípulo de Juan Bautista siguen a Jesús* (¿es ese segundo personaje el que en la segunda parte del evangelio será el Discípulo amado?). Andrés saluda a Jesús como maestro y mesías, y conduce a Simón (su hermano) a Jesús, quien lo llama «Cefas» (es decir, Piedra = Pedro; cf. Mc 3,16; Mt 16,18). *Al día siguiente (Jn 1,43-51) éste (¿Andrés, Pedro o Jesús?) encuentra a Felipe,* quien, a su vez, halla a Natanael, y se identifica a Jesús sucesivamente como el personaje prefigurado por la ley de Moisés y los Profetas, como hijo de Dios y rey de Israel. Jesús les promete que verán cosas mayores aún y habla de sí mismo como Hijo del hombre sobre el que los ángeles ascienden y descienden. Esas «cosas mucho mayores» parecen comenzar en Caná en el día tercero (2,1-11), cuando Jesús muda el agua en vino y los discípulos llegan a creer en él.

En esta primera sección aparecen ya algunos aspectos teológicos peculiares de Juan. Una cierta atmósfera legal colorea la narración, por ejemplo «los judíos»[13] interrogan a Juan Bautista, y éste da testimonio sin negar a Jesús..., una indicación de que alguna parte de la tradición joánica quedó moldeada en un contexto forense, posiblemente en alguna sinagoga en la que se interrogaba a los cristianos sobre su fe en Jesús. Respecto a la cristología no puede ser accidental el que Juan sitúe confesiones de fe en Jesús en esos días iniciales que contienen

el cap. 1 Juan habla específicamente de cuatro días separados, en 2,1 salta al «tercer día» (presumiblemente a partir del último día mencionado), lo cual sería una manera extraña de referirse a «siete». Aún más cuestionable es la propuesta de ver aquí una «inclusión» con la semana final de la vida de Jesús: 12,1: «Seis días antes de la Pascua»; 12,12: «Al día siguiente»; 13,1: «Antes de la fiesta de la Pascua».

13. El evangelista pudo ser muy bien un judío de nacimiento; sin embargo, utiliza a menudo esta expresión con un tono muy hostil para aquellos judíos de nacimiento que no se fían o rechazan a Jesús o a sus seguidores. La expresión «los judíos» incluye a las autoridades judías, pero no puede confinarse a sólo ellas; este término generalizante puede ser un intento de englobar narrativamente a los adversarios judíos de las sinagogas en la época de Juan, unos oponentes que persiguen a la comunidad joánica (16,2) al igual que los adversarios judíos de la época de Jesús perseguían a éste. Consecuentemente, muy a menudo, «los judíos» parecen ser un grupo separado de los seguidores de Jesús por los que se muestra poca simpatía. Jesús habla a veces como un no judío (o, al menos, como uno que no pertenece a esos «judíos»): «Está escrito en vuestra Ley» (10,34); «En su Ley» (15,25); «Como dije a los judíos» (13,33). Cf. pp. 241-242.

muchos de los títulos tradicionales que encontramos dispersos en los otros evangelios, a menudo en momentos posteriores del ministerio del Maestro (cf. Mt 16,16). Es casi como si el evangelista deseara presentar como elemental la tradición cristológica conocida por los otros evangelios y comenzar el suyo en un estadio en el que los otros concluyen. Para los otros evangelios la visión del Hijo del hombre acompañado por los ángeles aparecerá sólo al final de los tiempos; para Juan esto ocurre durante la vida pública de Jesús, puesto que el Hijo del hombre ya ha descendido desde los cielos[14]. Esta sección delinea también el discipulado. Jesús plantea una pregunta inicial en 1,38: «¿Qué estáis buscando?», seguida en 1,39 por «Venid y ved». Ahora bien, sólo al permanecer con él es cuando los primeros seguidores se convierten en creyentes. Luego, según un esquema consistente, esos discípulos iniciales salen a proclamar a Jesús a otras personas adquiriendo una percepción cristológica cada vez más profunda precisamente por esa acción, como se ilustra con los títulos cada vez más «elevados» otorgados a Jesús día tras día.

2. *Del primer milagro en Caná al segundo (caps. 2-4)*

La escena de Caná es el «primer signo» (2,11)[15]; y así, como ocurre con una puerta giratoria (*Rasgos estilísticos* 5), se cierra la revelación inicial y, a la vez, se abre la sección siguiente. Ésta concluye en 4,54, donde se nos cuenta que la curación de un funcionario áulico en Caná «fue el segundo signo realizado por Jesús viniendo de Judea a Galilea». El tema de la substitución está presente en las acciones y palabras del Maestro en los tres capítulos así señalados.

14. Los copistas cayeron en la cuenta de ello, pues combinan Jn 1,51 con Mt 26,64. Ninguno de los evangelios restantes afirma que Jesús ha descendido del cielo, por lo que la expresión «segunda venida» representa una perspectiva joánica. F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, Salesianum, Roma, ²1978, D Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John* (JSNTSup 56), JSOT, Sheffield, 1991

15 Juan no emplea *dýnamis*, «acción poderosa» (que ayuda a la instauración del reino de Dios) y que es la designación de los Sinópticos, sino *érgon*, «obra», o *semeîon*, «signo». El relato veterotestamentario del éxodo de Egipto habla de las «obras» de Dios (Ex 34,10; Dt 3,24, 11,3) y de los «signos» que Aquél hizo a través de Moisés (Ex 10,1, Nm 14,22; Dt 7,19) En su utilización joánica más característica las obras y los signos son hechos milagrosos (o pronunciamientos sobre el futuro Jn 12,33 21,19) que manifiestan quién es Jesús, su propósito, su gloria y/o su relación con el Padre. «Obra» expresa la perspectiva divina de lo que se realiza, por lo que es una descripción apropiada para que Jesús se refiera a sus milagros. «Signo» indica el punto de vista humano, en el que la atención se dirige no tanto a lo milagroso por sí mismo (que puede no conducir a la fe 2,23-24; 4,48; 12,37), sino a lo que se revela a través del milagro a aquellos que pueden ver más allá.

En el milagro inicial de Caná (2,1-11), al que Juan denomina «signo», Jesús substituye el agua obligatoria en las abluciones judías (contenida en tinajas de piedra con una capacidad en total de más de quinientos litros) por un vino tan bueno que el maestresala se admira de por qué razón el vino mejor ha sido guardado para el final. Este vino representa la revelación y sabiduría que Jesús trae de parte de Dios (Pr 9,4-5; Eclo 24,20[21]) y que cumple la profecía veterotestamentaria de la abundancia de vino en los días mesiánicos (Am 9,13-14; Gn 49,10-11). En la narración se entremezcla un motivo secundario que implica a la madre de Jesús, cuya petición de tono familiar en favor de los recién casados («No tienen vino») es rechazada por Jesús porque su hora no ha llegado aún[16]. La persistencia de la madre, sin embargo —un tributo a las palabras de su hijo («Haced lo que él os diga»)—, le lleva a cumplir su ruego original. Lo mismo ocurre en el segundo signo en Caná, en el que la insistencia del funcionario real torna victoriosa su petición tras un rechazo inicial (Jn 4,47-50; cf. Mc 7,26-29). La madre de Jesús volverá a aparecer a los pies de la cruz (Jn 19,25-27), donde se completa su incorporación al discipulado al convertirse en la madre del Discípulo amado. En el entretanto, gracias a *un versículo de transición (2,12)*, nos enteramos de que ella y los «hermanos» de Jesús lo siguen hasta Cafarnaún, pero no más allá cuando comience su ministerio público en Jerusalén.

La sección siguiente (2,13-22) está situada en la capital cerca de la Pascua[17], y *trata de la actitud de Jesús hacia el Templo*. Esta perícopa tiene paralelos en dos escenas de los Sinópticos: la purificación del Templo (Mc 11,15-19.27-28 y par.), que tiene lugar poco antes de que Jesús sea condenado a muerte, y la de los testigos en el proceso ante el Sanedrín, en la noche anterior a la crucifixión, quienes testifican en falso que Jesús había dicho que destruiría ese santuario (Mc 14,58; Mt 26,61; cf. Hch 6,14). En Juan estas escenas están combinadas y colocadas al principio de la vida pública; el dicho sobre el Templo aparece en labios de Jesús (pero como «Destruid» y no como «Yo destruiré»); la substitución no afecta a otro Templo, sino al mismo, que será levantado de nuevo. Dejando aparte la cuestión insoluble sobre qué tradición es más concorde con la historia, notamos dos motivos teológicos peculiares de Juan. Al presentar el antagonismo de «los judíos»

16. Así pues, esta escena es similar a las de Lc 2,48-49 y Mc 3,31-35, en las que Dios otorga la precedencia a la relación con Dios sobre las relaciones de parentesco.

17. Ésta y las otras dos Pascuas mencionadas por Juan, y la festividad de los Tabernáculos (6,4; 7,2; 11,55), aparecen caracterizadas como «de los judíos»; parecería, pues, que los lectores u oyentes de Juan no consideran estas fiestas como suyas.

desde el comienzo, Juan ilustra la total incompatibilidad entre Jesús y los suyos, que no lo reciben (cf. Jn 1,11). Y, segundo, la interpretación de Juan es que el Templo es el cuerpo de Jesús «destruido» por «los judíos», pero vuelto a levantar por éste[18]. Así, el templo de Jerusalén, convertido en un mercado, ha sido substituido por el cuerpo de Jesús, el verdadero lugar santo. *Según 2,23-25, muchos en Jerusalén creyeron en Jesús a causa de los signos que realizaba,* pero él no se fiaba de su fe, ya que ésta se detiene en el aspecto milagroso del signo y no percibe lo que significa. Esta observación transicional introduce a un personaje que desea creer en Jesús y que aparece en la sección siguiente.

La escena de Nicodemo (3,1-21) constituye el primero de los importantes diálogos joánicos. Este fariseo, miembro del Sanedrín, llega a Jesús «de noche» (es decir, porque aún no pertenece a la luz) y lo reconoce como un «maestro que procede de Dios». Por medio de esta frase Nicodemo entiende simplemente «suscitado por Dios», mientras que Jesús de hecho ha venido de Dios. Así, Nicodemo es el portavoz de una fe inadecuada[19], lo que resulta evidente cuando Jesús explica que sólo nacer de lo alto permite a alguien entrar en el reino de Dios, es decir ser engendrado por el agua y el Espíritu[20]. El Jesús joánico habla de la vida verdadera de Dios que se consigue sólo cuando uno es engendrado por Dios («de lo alto»), lo cual sucede cuando se recibe el agua del bautismo y el don del Espíritu de Dios. Nicodemo está pensando en un nacimiento natural de una madre judía, lo que hace al así nacido miembro del pueblo elegido, pueblo al que el AT considera hijo de Dios (Ex 4,22; Dt 32,6; Os 11,1). Jn 3,6 rechaza tal descendencia, pues lo único que la carne puede engendrar es carne. El Jesús joánico, pues, está substituyendo radicalmente aquello por lo que se es hijo de Dios y cuestionando todo estado de privilegio que proceda de un parentesco natural. La ironía típica de Juan subyace a 3,9-11: a un Nicodemo que viene diciendo «sabemos», pero que no puede comprender, Jesús le habla en nombre de los creyentes y contrapone un «hablamos de lo que sabemos y testificamos lo que hemos visto». La seguridad de

18 Mientras que en formulaciones anteriores Jesús es «resucitado por Dios» o «Dios resucita a Jesús», en Juan (2,19, 10,17-18) es Jesus quien se resucita a sí mismo Esto refleja la tesis de Jn 10,30 «El Padre y yo somos uno».

19 Otros personajes posteriores que representarán diferentes encuentros de fe serán la samaritana (cap. 4) y el ciego de nacimiento (cap. 9) Para este aspecto sirve de ayuda Rensberger, *Johannine Faith.*

20. Hay en el griego de este diálogo muchos juegos de palabras que hacen difícil la traducción El mismo verbo puede significar «engendrado por» (principio masculino, cf 1Jn 3,9 la «simiente de Dios») y «nacido de» (principio femenino); el mismo adverbio significa «de lo alto» y «de nuevo», la misma palabra significa «viento» y «Espíritu» (3,8)

Jesús sobre la necesidad de ser engendrado de nuevo procede de que él ha venido de arriba. El diálogo se convierte ahora en un monólogo cuando Nicodemo se difumina en la obscuridad de donde vino (hasta que reaparece aún dubitante, como un seguidor secreto de Jesús en 7,50-52, y finalmente como seguidor público en 19,39-42). En 3,15-21 Jesús proclama por vez primera la teología básica joánica de la encarnación salvífica: Él es el Hijo de Dios venido al mundo para traer la vida propia de Dios, de modo que cualquiera que crea en él tenga vida eterna, de modo que ya está juzgado[21].

El *testimonio final de Juan Bautista sobre Jesús (3,22-30)*, que resume el pasaje de 1,15.19-34, se produce en el contexto del bautismo de Jesús[22] (lo que ayuda a reforzar la referencia bautismal al «agua y al Espíritu» de 3,5). La oposición a Jesús por parte de los discípulos de Juan Bautista permite a éste dejar en claro una vez más lo que él no es y la grandeza de aquel ante quien ha sido enviado como precursor. La imagen es la del mejor amigo del novio que vigila protectoramente la casa de la novia (Israel) y espera hasta oír la llegada del novio (Jesús) que se acerca para conducirla a su casa.

El estilo del *enigmático discurso de 3,31-36* es típico del Jesús joánico, y parece duplicar lo dicho en 3,7.11-13.15-18, apoyando así la tesis de los que sostienen que un redactor suplementó la obra del evangelista añadiendo otros materiales a lo que ya existía. Sin embargo, el contexto sugiere que el que habla es Juan Bautista. Ha sido enviado por Dios al igual que Jesús..., ¿habla por eso como Jesús? A continuación *4,1-3 ofrece una transición geográfica* de Judea a Galilea.

En este viaje Jesús se detiene en Samaría en el pozo de Siquén/Sicar. El diálogo con la samaritana y su repercusión constituyen el primer

21. Esta «escatología realizada» es predominante en Juan (cf. también 5,24). Ahora bien, hay también pasajes de una «escatología final» (5,28-29). Bultmann atribuye estos últimos a la labor del redactor eclesiástico posterior (pp. 483-484) como corrección de la primera versión, pero este proceso es demasiado mecánico. No hay pruebas de que alguien en la escuela joánica mantuviera exclusivamente un solo tipo de escatología; en 1Jn, que recuerda lo que «era desde el principio», se hace hincapié en la escatología final (pp. 507 y 510).

22. Ésta es la única referencia neotestamentaria de que Jesús bautizaba personalmente, y puede que sea histórica a pesar de la corrección de 4,2. Esta corrección y el completo silencio sobre los bautismos de Jesús en la tradición sinóptica se comprenden bien si —una vez que fue detenido Juan Bautista— Jesús dejó de bautizar, por lo que sus seguidores no lo recordaron en esta faceta. La rivalidad entre los discípulos de Juan Bautista y los de Jesús, quien tuvo luego más éxito que el primero (3,26), puede reflejar la situación cuando fue compuesto el evangelio; los Hechos (18,24-19,7) prueban la existencia posterior de discípulos del Bautista, y escritos de los siglos II y III dicen que algunos afirmaban que Juan Bautista, no Jesús, era el mesías.

ejemplo completo de la habilidad dramática de Juan En él el autor ha desarrollado un personaje, que es más que un individuo, para servir de interlocutor en un tipo particular de encuentro de fe con Jesús[23] La composición se centra primero en cómo se llega a la fe y en los muchos obstáculos que se interponen en el camino La mujer, dolida por el injusto trato que los judíos daban a los samaritanos, no accede a la petición de Jesús de que le dé un poco de agua. El Maestro no replica a la objeción de ésta, pero responde indicando lo que él puede darle a ella, es decir, agua viva, lo que la samaritana malinterpreta como agua corriente, preguntándole despectivamente si se considera superior a Jacob. La ironía joánica indica que Jesús es superior Pero, de nuevo, éste se niega a ser mal interpretado y explica que está hablando de agua que brota para la vida eterna, un agua que apagará permanentemente la sed Con un toque magistral, Juan describe a la mujer como sintiéndose atraída por la conveniencia de no tener que volver al pozo. Luego, en un estilo típico joánico, Jesús cambia el centro de atención hacia el marido de la mujer para progresar en otra dirección. La respuesta de la samaritana es una verdad a medias y la omnisciencia de Jesús muestra que conoce muy bien lo de sus cinco maridos y que el hombre con el que vive en esos momentos no es su marido[24] El hecho mismo de que la historia continúe muestra que el esfuerzo de Jesús por conducirla a la fe no se verá bloqueado por el obstáculo de un vida más que imperfecta, incluso aunque ella deba reconocer este extremo Enfrentada a un conocimiento tan sorprendente de su situación, la mujer torna finalmente al plano religioso y busca evitar ulteriores comprobaciones por medio de la referencia a una disputa teológica entre los judíos y los samaritanos sobre si Dios debe ser adorado en el Templo de Jerusalén o en el monte Garizim, en su propia región. Jesús rehúsa de nuevo que le desvíen el hilo del razonamiento porque, aunque la salvación venga de los judíos, vendrá un tiempo —ya está aquí— en el que tal cuestión será irrelevante, ya que el culto en ambos lugares sagrados será reemplazado por una adoración en espíritu y en verdad. Con presteza, la mujer busca una vez más evitar el tema personal mudando la perspectiva hacia el lejano futuro cuando venga el mesías[25], pero Jesús no le

23 Cf Lee, *Symbolic*, para este motivo

24 Muchos investigadores han intentado encontrar un simbolismo especial en los cinco maridos, por ejemplo un reflejo del traslado de colonos, en el siglo VIII a C, de cinco ciudades paganas, que llevaron a sus dioses consigo (2R 17,24ss, Josefo, *Ant* IX 14,3, § 288) Sin embargo, esta suposicion es innecesaria para el flujo de la historia

25 En esta narracion se nota mucho conocimiento de Samaria por parte del autor, sin embargo, los samaritanos no aguardaban un mesias en el sentido de un rey ungido de la casa de David Si el evangelista lo sabia, quizas haya trasladado las expectativas de estos samaritanos a un lenguaje mas familiar para sus lectores

permitirá escapar. Su respuesta, «Soy yo, el que habla contigo», la enfrenta con una exigencia perentoria de fe.

En este momento (4,27-39) Juan adopta la técnica del doble escenario y cuenta la reacción de los discípulos cuando vuelven a la escena central, en el pozo, mientras la mujer, en una escena secundaria, retorna al pueblo. Aunque los discípulos han estado con Jesús, su incomprensión acerca de la comida de su maestro es tan crasa como la de la mujer a propósito del agua. La dubitante frase de aquélla, «¿Será acaso el mesías?», significa que está buscando un apoyo, proporcionado por los samaritanos de la aldea, que acceden a la fe cuando se encuentran con Jesús (4,40-42). Las palabras de aquéllos a la mujer, «Ya no creemos por lo que tú dices, pues nosotros mismos hemos oído», refleja la teología joánica de que todos deben llegar a un contacto personal con Jesús. Es plausible que esta narración refleje la historia de la comunidad joánica, en la que entraron samaritanos junto con judíos; pero esto se halla bajo la superficie. Es más obvia la continuación del tema de la substitución (aquí del culto en el Templo) y el contraste entre una fe más apropiada, la de los samaritanos, y la menos adecuada de los habitantes de Jerusalén (2,23-25) y de Nicodemo.

El segundo signo en Caná (4,43-54) concluye esta subdivisión. Se asemeja a la primera historia de Caná en la que la peticionaria es rechazada, pero persiste y se le concede su petición. La historia del hijo (*huiós*) del cortesano es probablemente una tercera variante de la historia del siervo (*páis*) del centurión, que presenta dos formas ligeramente divergentes en Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10. Las variantes son de la clase que puede surgir en la tradición oral; por ejemplo, un «muchacho» en español puede significar un hijo o un siervo. En la secuencia de los temas joánicos la transición de 4,43-45 habla también de una fe inadecuada que no concede honor a un profeta en su propia tierra (cf. Mc 6,4; Lc 4,24)[26]. Ello establece un contraste con la fe que muestra el funcionario real, pues éste cree que ocurrirá lo que ha dicho Jesús, vuelve a casa fortalecido por esta creencia y conduce en último término a toda su casa hacia la fe (cf. Hch 10,2; 11,14; 16,15.34). Jesús había hablado a Nicodemo de ser engendrado o de un nacimiento de lo alto que da la vida; a la samaritana le había hablado de un agua que brota para la vida eterna; ahora Jesús da la vida al hijo del funcionario

26. Los estudiosos se hallan divididos respecto a si «su país» es Judea (lo que significaría retroceder a 2,23-25 saltándose la escena de Samaria) o Galilea, como se indica por el contexto inmediato y los otros evangelios. La última interpretación encuentra apoyo en la superficialidad (implícita) de la bienvenida de los galileos en 4,45, basada en que han visto lo que Jesús ha hecho en Jerusalén.

real. Todo esto prepara para una frase clave de la sección siguiente, en la que el Hijo concede la vida a quien quiere.

3. *Festividades del AT y su substitución (caps. 5-10)*

El tema de la vida, desarrollado en los caps. 5-7, dará paso al de la luz en los caps. 8-10, motivos ambos anticipados en el prólogo. Sin embargo, el tema dominante en estos capítulos es la secuencia de fiestas judías, que se va desarrollando a la largo de esta sección (Sábado, Pascua, Tabernáculos, Dedicación). Respecto a cada una de ellas algo que hace o dice Jesús ejerce su función sobre, y hasta cierto punto substituye, algún aspecto importante de tales fiestas.

Jesús cura en sábado y otorga así la vida, lo que conduce a un diálogo hostil (5,1-47). La combinación de un milagro y un discurso/diálogo que destaca el valor de signo de ese milagro es una técnica joánica (cf. también Cap. 6). Aquí, con ocasión de una innominada «fiesta de los judíos», sábado también (5,9), Jesús cura a un tullido que había estado esperando su curación en la piscina Betzatá[27]. La orden de Jesús de tomar su camilla viola la ley sabática (tal como se verifica más tarde por las prescripciones codificadas en la Misná). La explicación que Jesús ofrece a «los judíos» no apela a motivos humanitarios, como en Lc 13,15-16; 14,5, sino a su autoridad suprema, como en Mc 2,28 par. La lógica parece ser la siguiente: aunque la gente no debe trabajar en sábado, Dios continúa su obra en ese día[28]. Dios es el Padre de Jesús, y el Padre ha dado al Hijo poder sobre la vida y la muerte. «Los judíos» comprenden lo que Jesús afirma. «Por esto buscaban con más ahínco matarlo, pues no sólo quebrantaba el sábado, sino aún peor: decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios» (5,18). Así pues, de un modo más claro que en los otros evangelios, en el de Juan aparece ya al principio y consistentemente una antipatía hacia Jesús y una clara proclamación de su divinidad a lo largo de toda la obra. Es comprensible que muchos investigadores vean aquí, como en una fotografía,

27 La Piscina probatica o la Puerta probática puede ser lo que en el *Rollo de Cobre* de los manuscritos del Mar Muerto (XI 12-13) se llama «Bet 'Ešdatayin», forma que indica un lugar denominado Bet 'Ešda, en donde había dos albercas Muy probablemente, este lugar es la zona trapezoidal (dividida en dos piscinas por una partición central) en la sección nordeste de la Jerusalén amurallada, justo fuera de la iglesia de Santa Ana En la antiguedad se creía que las fuentes que allí había tenían poder curativo Jn 5,3b-4, que habla de un angel que agitaba las aguas, falta en los mejores manuscritos y refleja una tradición popular

28 El hecho de que la gente nazca y muera en sábado indica que Dios opera, otorga la vida, premia a los buenos y castiga a los malos en ese dia

una doble exposición: los recuerdos de una hostilidad hacia Jesús durante su vida pública sobre los cuales se han superimpuesto experiencias más tardías de sus seguidores acusados de diteísmo por las autoridades judías, es decir, de hacer un Dios de Jesús violando así el principio fundamental de Israel: Dios, nuestro Señor, es uno solo. La respuesta en 5,19-30 es sutil: el Hijo no hace nada por sí mismo, sino que el Padre le ha dado todas la cosas. En 5,31-47 se proponen cinco argumentos testimonio, como si estos mismos se hubieran ya utilizado en los debates sinagogales: Dios (Otro) ha testificado en pro de Jesús; igualmente lo han hecho Juan Bautista, las obras que Jesús realiza, la Escritura y finalmente Moisés, que escribió sobre Jesús.

En la Pascua Jesús multiplica los panes y los peces, y pronuncia un discurso sobre el pan de vida (6,1-71). Hay dos relatos sinópticos de la multiplicación de los panes (seguidos en el primer caso por la marcha sobre las aguas); las tablas de BGJ 1, 239-244 muestran que en algunos detalles la narración joánica parece estar más cerca del primer relato sinóptico, y en otros, del segundo[29]. La introducción de Felipe y de Andrés como personajes que preparan la respuesta de Jesús es típica de Juan (1,40.43-44; 12,22); este evangelio presenta rasgos particulares que realzan el simbolismo eucarístico de la multiplicación[30]. La combinación de una comida proporcionada maravillosamente con la marcha sobre las aguas es un eco de los milagros de Moisés en el éxodo después de la primera Pascua (maná, el Mar Rojo); igualmente la murmuración de 6,41 se corresponde con una acción similar de Israel en la travesía del desierto (Ex 16,2.8). Por eso sigue luego una comparación entre Moisés y Jesús. El primero no dio el verdadero pan del cielo, porque los que comieron del maná murieron (Jn 6,32.58). Mientras que el relato de los Sinópticos no nos cuenta la reacción de aquellos en cuyo beneficio se realizó la multiplicación de los panes y de los peces, Juan presenta a la multitud encontrándose con Jesús al día siguiente y haciéndole diversos ruegos, como prueba de que no penetran realmente en el verdadero significado más allá de lo milagroso. Jesús no ha venido para satisfacer simplemente el hambre terrenal; el discur-

29. Los dos relatos se encuentran respectivamente en Mc 6,30-53; Mt 14,13-34; Lc 9,10-17 y Mc 8,1-10; Mt 15,32-39. Es muy difícil comprender cómo el cuarto evangelista pudo formar su relato a partir de los dos sinópticos; esta escena es un argumento fuerte en favor de la independencia joánica. Respecto a la cronología, en algunos detalles el relato de Juan parece más antiguo; en otros, más reciente.

30. Por ejemplo, el verbo *eucharisteîn* en el v. 11; *klásma*, «fragmento» (v. 12, utilizado en una descripción de la eucaristía en *Didaché* 9,4); *synágein* (v. 12, «congregar», de donde procede el vocablo «sinaxis»).

so que sigue[31] parece ofrecer dos interpretaciones de cómo puede realizarse esto.

La primera: en Jn 6,35-51a Jesús es el pan de vida en el sentido de que su revelación es doctrina divina (6,45), de modo que se debe creer en el Hijo para tener vida eterna. Los dichos «El que viene a mí ya no tendrá más hambre» y «El que cree en mí ya no tendrá más sed» (6,35) son un eco de la promesa de la Sabiduría[32] divina en Eclo 24,21(20). Segunda: en Jn 6,51b-58 Jesús es alimento en otro sentido, pues debemos alimentarnos de su carne y de su sangre para tener vida eterna. Los temas de 6,35-51a aparecen aquí duplicados, pero en el segundo caso con un lenguaje que evoca la eucaristía. En verdad, el dicho de 6,51b «El pan que yo le daré es mi carne para la vida del mundo» podría ser muy bien la fórmula eucarística joánica comparable a «Éste es mi cuerpo dado por vosotros» de Lc 22,19; 1Co 11,24. Tomadas en conjunto las dos partes del discurso de Jn 6 revelarían que Jesús alimenta a sus seguidores tanto por medio de su revelación como por su carne y sangre eucarísticas. Como respuesta algunos de sus discípulos murmuran en contra de esta doctrina (6,60-61), como habían hecho «los judíos» (6,41-43.52). En el plano del ministerio de Jesús esta reacción desfavorable se dirige contra su afirmación de los orígenes celestes del Hijo del hombre; en el plano de la vida comunitaria puede reflejar el rechazo por parte de otros cristianos de una idea elevada sobre la eucaristía[33]. Simón Pedro y los Doce se hallan entre los que no se marchan, pues comprenden que Jesús tiene palabras de vida eterna.

31. Aludiendo a Ex 16,4.15, Sal 78,24, el debate sobre «Les dio a comer pan del cielo» (el sujeto es Dios o Moisés, «le dio» o «le da» = maná o Jesús) lleva a una homilía, posiblemente una respuesta a un argumento sinagogal contra los cristianos joánicos Es típico del estilo homilético de la época la introducción de un texto profético (6,45, de Is 54,13) para sustentar la interpretación Cf. la importante contribución de P. Borgen, *Bread from Heaven* (NovTSup 10), Brill, Leiden, 1965, ^{2}1981; *Logos Was the True Light*, University Press, Trondheim, 1983, 32-46. Es menos probable la opinión de que en aquella época había ya un leccionario con un ciclo de tres años en el que el texto del Éxodo fuera la lectura de la Pascua, como lo era Is 54 Ésta es la tesis de A Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Clarendon, Oxford, 1960, criticada por L. Morris, *The New Testament and Jewish Lectionaries*, Tyndale, London, 1964.

32. El tema de la Sabiduría es un motivo importante en la cristología joánica M. Scott, *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNTSup 71, JSOT, Sheffield, 1992, M E. Willett, *Wisdom Christology and the Fourth Gospel*, Mellen, San Francisco, 1992. Para el trasfondo general del AT, cf. R. C. Hill, *Wisdom's Many Faces*, Liturgical, Collegeville, 1996

33. La afirmación de que muchos de los discípulos no le seguirán desde ese momento (6,66) sólo se encuentra en el Evangelio de Juan y puede reflejar un período hacia el final del siglo I en el que la *koinonia* se había roto ya.

(Así, aunque el Evangelio de Juan no habla de los «apóstoles» ni da una lista de los Doce, inculca el respeto por ellos.) La confesión de fe en la escena de los Sinópticos llama a Pedro «Satán» (Mc 8,33; Mt 16,23), pero en Jn 6,70-71 el demonio es Judas quien, como ya sabe Jesús, lo entregará.

La siguiente fiesta judía, la de los Tabernáculos (o de las Cabañas) parece que va desde 7,1 hasta 10,21, antes de que se mencione la fiesta de la Dedicación en 10,22. Esa festividad —ocho días de peregrinación en la que los judíos iban a Jerusalén—, además de celebrar la vendimia de septiembre/octubre, se caracterizaba por sus rogativas en pro de las lluvias futuras. Una procesión diaria llevaba agua desde la piscina de Siloé como libación para el Templo, cuyo atrio de las mujeres se iluminaba con inmensas antorchas..., de ahí los temas del agua y de la luz. Tras rehusar una petición de sus «hermanos» que sabe a falta de fe, Jesús sube a Jerusalén por propia iniciativa y en secreto (7,1-10). Las ideas sobre su persona producen divisiones (7,11-15), que reflejan el tema joánico de que Jesús hace que el pueblo se juzgue a sí mismo. El diálogo de Jesús con «los judíos» en 7,16-36 recuerda la hostilidad previa a causa del quebrantamiento de la ley de Moisés y culmina con el aviso de que no se quedará mucho tiempo, sino que volverá a Aquel que lo ha enviado[34]. La substitución del tema del agua de la fiesta aparece en primer plano el último día de la festividad de los Tabernáculos en 7,37-39, cuando Jesús anuncia que de él mismo (lectura más probable) fluirán ríos de agua viva, es decir, el Espíritu que recibirán los fieles cuando él sea glorificado (cf. 19,34). La división a causa de Jesús, que conduce a un intento fallido de detenerlo (7,40-49), trae de nuevo a escena a Nicodemo, quien defiende a Jesús pero no se confiesa creyente todavía (7,50-52).

La continuación[35] en 8,12-59 introduce el tema de la substitución de la luz de la fiesta al proclamarse Jesús a sí mismo la luz del mundo. Vuelve aquí a aparecer la atmósfera forense de los testimonios defensivos contra las acusaciones judías[36]; la situación se torna muy hostil, es

34. ¿Es la frase de 7,35, «¿Acaso quiere irse a la diáspora de los gentiles para enseñarles?», una indicación irónica del futuro de los cristianos joánicos cuando sean expulsados de la sinagoga? ¿Qué ironía tiene la objeción de que el mesías ha de venir de Belén? ¿Le consta al evangelista la tradición de que Jesús nació en Belén (conocida sólo por Lc 2 y Mt 2), o piensa que el lugar de nacimiento es irrelevante, puesto que Jesús procede de arriba, o pretende ambos significados?

35. Para el pasaje de 7,53-8,11, sobre la mujer adúltera, cf. *Cuestiones* 1, *infra*.

36. Particularmente enigmático es el hecho de que las objeciones hostiles proceden de «judíos que creen en él» (8,30-31). ¿Refleja esto las disputas de la comunidad joánica con otros cristianos de una cristología inferior que no podían aceptar a Jesús como el

decir, se hacen sugerencias sobre el nacimiento ilegítimo de Jesús y se acusa a los adversarios de que su padre es el Diablo. La escena concluye con una de las frases más tremendas de las que el NT atribuye a Jesús: «Antes de que Abrahán existiera, YO SOY» (8,58), lo que produce un intento de apedreamiento a Jesús (implícitamente, por blasfemia).

El cap. 9, que describe cómo recobra la vista el ciego de nacimiento, es la obra maestra de la narración dramática joánica, y está tan cuidadosamente organizada que no sobra ni una palabra. El motivo de la «luz del mundo» (9,5) y la referencia a la piscina de Siloé proporcionan una relación laxa con la festividad de los Tabernáculos, celebrada evidentemente por Jesús en Jerusalén. El ciego de nacimiento es más que un individuo[37]; el autor lo ha concebido como interlocutor en un tipo particular de encuentro de fe con Jesús. La samaritana ejemplificaba los obstáculos que se oponen en un primer encuentro a la fe en Jesús. El ciego, tras lavarse en las aguas de la piscina de Siloé (este vocablo significa en hebreo «el enviado», designación joánica para Jesús), ejemplifica a alguien iluminado en el primer encuentro, pero que llega a ver lo que es realmente Jesús sólo más tarde..., después de padecer procesos y de ser expulsado de la sinagoga[38]. Esto podría considerarse como un mensaje a los cristianos joánicos que han tenido una experiencia similar, animándolos porque a través de esos procesos se les ha concedido la oportunidad de acceder a una fe mucho más profunda que la generada por el primer encuentro con Cristo. La serie intensiva de preguntas a la que someten al ciego de nacimiento, la creciente hostilidad y la ceguera de los interrogadores que lo expulsan de la sinagoga, la percepción gradual por parte del ciego cuando le interrogan[39] sobre quién es Jesús, el intento aprehensivo de sus padres de no tomar ninguna posición en pro o en contra del Nazareno..., todos estos aspectos han sido desarrollados por el autor en un drama que podría llevarse fácilmente a escena para ilustrar cómo con la venida de

sujeto divino de ese YO SOY? Este título cristológico ha sido objeto de muchos estudios, por ejemplo, D M Ball, *«I AM» in John's Gospel* (JSNTSup 124), Academic, Sheffield, 1996

37 San Agustín, *In Johannem* 44,1 (CC XXXVI 381) «Este ciego es el representante de la raza humana»

38 La «iluminación» (*photismos*) era un término cristiano primitivo que designaba la conversión bautismal, por ejemplo Hb 6,4, 10,32, Justino, *Apologia* I 61,3 Las preguntas y respuestas de 9,35-38 pueden reflejar un cuestionario bautismal joánico que llevaba al creyente a confesar el nombre de Jesús como Hijo del hombre que ha descendido del cielo En el arte de las catacumbas primitivas la curación del ciego de nacimiento era un símbolo del bautismo

39 V 11 «Ese hombre al que llaman Jesús», v 17 «Es un profeta», v 33 «Un hombre de Dios»

Jesús aquellos que dicen ver se han tornado ciegos y los que son ciegos han llegado a ver (9,39).

En la secuencia narrativa *el discurso metafórico sobre el buen pastor (10,1-21),* aunque tiene una cierta autonomía, está dirigido a los fariseos, a los que Jesús acusa de ser ciegos en 9,40-41. Este pasaje y la descripción de la vid en 15,1-7 son los textos joánicos más próximos a las parábolas, tan comunes en los Sinópticos[40]. En Juan encontramos una mezcla de metáforas que ofrecen diferentes medios de ver la misma realidad: Jesús es la puerta por la que el pastor accede a las ovejas, y por la cual éstas entran en el aprisco o salen a los pastos; a la vez, Jesús es modelo de buen pastor que conoce a sus ovejas por su nombre y está dispuesto a dar su vida por ellas. En la vida pública de Jesús todo esto iría dirigido a los fariseos, que son el público de la narración. En el plano de la vida eclesial de la comunidad joánica este discurso podría ser una crítica de otros cristianos que han introducido pastores humanos que pueden oponerse a las exigencias de Cristo. El famoso pasaje de 10,16 en el que Jesús se refiere a otras ovejas que no son de su rebaño y expresa el objetivo de que haya un solo rebaño y un solo pastor sugiere que cuando se compuso el evangelio era un problema la división entre los seguidores de Jesús.

La siguiente fiesta judía, la Dedicación (Hanukkah: 10:22-42), celebra la dedicación del altar y la reconstrucción del Templo de Jerusalén por los Macabeos (164 a.C.) después de varios años de profanaciones durante el gobierno de los monarcas sirios. El tema de la fiesta será sustituido cuando en el pórtico del Templo Jesús afirme que él es al que Dios ha consagrado y enviado al mundo (10,36). Las acusaciones formuladas contra Jesús, ser el mesías y blasfemar por haber dicho que es el Hijo de Dios, se parecen en substancia al contenido del proceso ante el Sanedrín de los evangelios sinópticos justo antes de la muerte de aquél (cf. Jn 10,24-25.36 y Lc 22,66-71). Jesús se enfrenta a los intentos de lapidarlo y detenerlo, y proclama provocadoramente: «El Padre está en mí y yo en el Padre». A modo de inclusión el evangelio hace que Jesús retroceda a través del Jordán y vaya a donde comenzó la historia en 1,28, en donde resuena aún el testimonio de Juan Bautista (10,40-42).

40. El simbolismo del pastoreo aparece aquí también (cf. Mc 14,27; Mt 18,12; 25,32; Hch 20,28-29; 1P 5,2-4; Hb 13,20) y refleja una larga historia de uso veterotestamentario (Nm 27,16-17; 1R 22,17; Jr 23,1-4; Ez 34). J. Beutler y R. T. Fortna (eds.), *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context* (SNTSMS 67), University Press, Cambridge, 1991.

4. *La resurrección de Lázaro y sus repercusiones (caps. 11-12)*

Esta sección sirve como puente entre el Libro de los signos y el de la gloria. *Jesús devuelve la vida a Lázaro (11,1-44)*, al igual que dio la luz al ciego (cf. 11,37), realizando así el mayor de sus signos; sin embargo, paradójicamente, esta concesión de la vida lleva a la decisión del Sanedrín de que Jesús debe morir (11,45-53), una decisión que conducirá a su glorioso retorno al Padre. A la curación en el relato del ciego de nacimiento seguía un diálogo que explicaba el valor de ese signo; pero en la resurrección de Lázaro el diálogo que explica este signo va delante, pues mantener una conversación después de que Lázaro salga de la tumba habría sido un anticlímax. En ese diálogo Marta cree ya que Jesús es el mesías, el Hijo de Dios (confesión comparable a la de Pedro en Mt 16,16) y que su hermano resucitará en el último día, pero el Maestro la conduce hacia una fe más profunda. Jesús no es sólo la resurrección, sino también la vida, de modo que quien crea en él no morirá nunca. El milagroso retorno a la vida de Lázaro cumple las aspiraciones de Marta, pero es solamente un signo, pues Lázaro morirá de nuevo[41]. Por este motivo sale de la tumba envuelto aún con los sudarios del enterramiento. Jesús viene para conceder una vida eterna no sujeta a la muerte, lo que él simbolizará al salir de la tumba dejando en el suelo su sudario (20,6-7).

La cantidad de seguidores lograda por Jesús y el miedo a una intervención de los romanos en perjuicio de la nación y del Templo (el «lugar sagrado») *provocan la convocatoria de una reunión del Sanedrín (11,45-53)*. Caifás, el sumo sacerdote de ese año fatídico, profiere una profecía, aunque es incapaz de saberlo. Da a entender que Jesús debe morir en vez de que perezca el pueblo, pero Juan ve en ello que Jesús morirá en pro de la nación y en verdad «para reunir a los hijos dispersos de Dios y hacer de ellos uno». Cuando el Sanedrín sella el destino de Jesús y planea cómo matarlo, *los versículos que intermedian (11,54-57) preparan el arresto de Jesús durante la Pascua.*

Las dos escenas que siguen tienen paralelos en los Sinópticos, pero en orden inverso. *En Betania, seis días antes de la Pascua, María, la hermana de Lázaro, unge los pies de Jesús (Jn 12,1-11).* Esta escena

41 Los evangelistas cuentan las resurrecciones de muertos realizadas por Jesús (Lázaro, el hijo de la viuda de Naín [Lc 7,11-17], la hija de Jairo [Mc 5,35-43] como resucitaciones, es decir, vueltas milagrosas a la vida similares a las realizadas por los profetas veterotestamentarios Elías y Eliseo (1R 17,17-24, 2R 4,32-37) La propia resurrección de Jesús es de un orden superior que anticipa escatológicamente la resurrección de los muertos por parte de Dios en los ultimos días Una resucitación restaura la vida ordinaria, una resurrección implica la vida eterna

tiene un estrecho paralelo con la de Mc 14,3-9 y Mt 26,6-13, donde en Betania, dos días antes de la Pascua, una mujer innominada unge la cabeza de Jesús[42]. Ambas formas de la historia presentan el motivo de ungir a Jesús para su sepultura. La escena al día siguiente, cuando Jesús *entra triunfantemente en Jerusalén (12,12-19)*, tiene también estrechos paralelos con la entrada en la capital de Mc 11,1-10; Mt 21,1-9; Lc 19,28-40, que tuvo lugar considerablemente antes. Sólo Juan menciona las palmas, y la elección de un asno por parte del Maestro parece ser casi un correctivo que orienta la atención hacia el rey prometido por Zacarías (9,9-10), que traerá la paz y la salvación.

La llegada de unos paganos señala el final del ministerio público de Jesús (12,20-50), lo que hace que éste exclame «Ha llegado la hora» y que hable del grano de trigo que muere para producir mucho fruto. La atmósfera se asemeja a la de la oración del huerto, en Getsemaní, en la noche anterior a su muerte en Mc 14,34-36 par. En ambas escenas el alma de Jesús está turbada y triste. En Marcos Jesús ruega al Padre que pase de él esa hora; en Juan Jesús rehúsa rogar al Padre para ser salvado de esa hora, puesto que para eso había venido..., reacciones diferentes que reflejan lo que más tarde se llamará la humanidad y la divinidad de Jesús. En Marcos Jesús ruega para que se cumpla la voluntad de Dios; en Juan, por el contrario, para que el nombre de Dios sea glorificado, variantes de las peticiones del Padre nuestro que reflejan el estilo de la oración de Jesús. La voz que responde desde los cielos en Jn 12,28-29 es tomada erróneamente por un ángel; esto recuerda la aparición de un ángel como respuesta en Lc 22,43 y la afirmación de Jesús en Mt 26,53 de que, si él quisiera, su Padre le enviaría más de doce legiones de ángeles..., interesantes ejemplos de variaciones dentro de la conservación de las tradiciones sobre Jesús. La negativa de las muchedumbres a aceptar la proclamación del Hijo del hombre se transforma en Jn 12,37-41 en un cumplimiento de la predicción de Isaías, a saber, que nunca creerán[43]. Es cierto que algunos del Sanedrín creen en Jesús, pero por temor a los fariseos y con nulo deseo de confesarlo no proclaman la gloria de Dios (12,42-43). Una vez más sospechamos que el evangelista tiene en mente a aquellos de las sinagogas de su tiem-

42. Lc 7,36-50, otro paralelo, es una escena penitencial situada en Galilea, en la que una mujer arrepentida llora y unge los pies de Jesús. Al igual que en Marcos/Mateo la escena se sitúa en casa de Simón el leproso. En ninguno de los relatos evangélicos es María Magdalena la mujer en cuestión, a pesar de la imaginería artística posterior.

43. Vimos anteriormente (p. 290) que Mateo tiene de diez a catorce citas de cumplimiento de textos del AT; Juan presenta nueve, pero con un esquema menos formalizado. E. D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NovTSup 11), Brill, Leiden, 1965; B. G. Schuchard, *Scripture Within Scripture*, Scholars, Atlanta, 1992.

po que no tenían el coraje de confesar a Cristo. Las últimas frases de Jesús en su vida pública, que resumen el mensaje joánico (12,44-50), se parecen al sumario-obertura dirigido a Nicodemo en 3,16-21: la luz ha venido al mundo y esta venida es la ocasión de un autojuicio que divide entre los que creen en él y son librados de las tinieblas y aquellos que lo rechazan y son condenados.

Parte segunda: El libro de la gloria (13,1-20,31)

El tema de los caps. 13-20 está enunciado en 13,1 cuando se dice que Jesús era consciente de que le había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, mostrando hasta el final su amor por los suyos que están en este mundo. En los cinco capítulos que describen la Última Cena sólo los «suyos» están presentes para escuchar a Jesús hablar de sus planes para ellos. Luego, en los tres capítulos que describen la pasión, muerte y resurrección, Jesús es glorificado y asciende a su Padre, que ahora es también el Padre de aquéllos (20,17). Así, este libro ilustra el tema del Prólogo (1,12-13): «Pero a todos los que lo aceptaron les dio poder para llegar a ser hijos de Dios», es decir, «los nuevos suyos», los que «creen en su nombre», no los que eran su pueblo por nacimiento.

1. *Última Cena y último discurso de Jesús (caps. 13-17)*

En todos los evangelios Jesús habla durante esta cena celebrada en la noche anterior a su muerte, pero en el de Juan este discurso dura mucho más.

a) En las secciones iniciales de la ÚLTIMA CENA (cap. 13) el relato de Juan muestra paralelos con el material sinóptico cuando Jesús habla en la mesa sobre Judas[44] y (entonces o luego) avisa a Simón Pedro de que le va a negar tres veces. Ahora bien, en lugar de las palabras sobre el pan y el vino, el Evangelio de Juan presenta el lavatorio de los pies, un acto de amor y humildad que sirve como ejemplo para los discípulos[45]. También propio de Juan es la presencia del «discípulo al que amaba Jesús». Actuando como un intermediario de Simón Pedro, situado a

44. Para Juan y Lucas, Judas es el instrumento del Diablo/Satanás.

45. Trataré del sacramentalismo de Juan en *Cuestiones* 3, *infra*. A menudo, en un nivel secundario de simbolismo, parecen estar presente referencias al bautismo y a la eucaristía; por ejemplo, el dicho «Si no os lavo los pies, no tendréis parte conmigo» (13,8) ha sido el motivo de que el lavatorio de los pies sea considerado un símbolo del bautismo.

distancia de Jesús, este Discípulo amado se apoya en el pecho del Maestro y pregunta la identidad de aquel que lo va a entregar. El Discípulo amado, mencionado sólo en el Libro de la gloria, está característicamente cerca de Jesús y en contraste con Simón Pedro (cf. p. 487).

Después de que Judas hubiera salido perdiéndose en la noche (símbolo de la obscuridad de Satanás), Juan proporciona una pequeña introducción (13,31-38) al último discurso de Jesús cuando éste habla una vez más de su inmediata glorificación y formula su nuevo mandamiento: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado». Este precepto es «nuevo» no porque el AT carezca de amor, sino porque ahora hay dos modificaciones particularmente cristianas. Este amor recibe su fuerza y está modelado en el amor que Jesús ha manifestado por sus discípulos muriendo y resucitando por ellos (cf. también Rm 5,8), y porque es un amor que debe extenderse a los condiscípulos cristianos.

b) En el cuerpo del ÚLTIMO DISCURSO (caps. 14-17) Jesús habla a los «suyos» teniendo presente su partida. Esta alocución es una composición única, comparable al Sermón de la montaña o a la colección lucana de dichos de Jesús pronunciados en el camino de Galilea a Jerusalén. El discurso del Evangelio de Juan presenta como mensaje final material diverso que se halla en los Sinópticos no sólo en la Última Cena, sino repartido a lo largo de toda la vida pública. Situado entre el cielo y la tierra y ascendiendo ya a su gloria, el Jesús joánico habla como si estuviera en el mundo pero sin estar en él (16,5; 17,11). Este carácter no espacial y atemporal proporciona al discurso un valor permanente como un mensaje de Jesús a los hombres de todas las épocas que accederán a la fe (17,20). En forma y contenido se asemeja a un «testamento» o discurso de despedida[46] en el que el hablante (a veces un padre a sus hijos) anuncia su próxima partida (cf. Jn 13,33; 14,2-3; 16,16), a menudo con tristeza (14,1.27; 16,6.22), rememora su vida, obras y dichos pasados (13,33; 14,10; 15,3.20; 17,4-8), anima a los oyentes a que los emulen o sobrepasen (14,12), a cumplir los mandamientos (14,15.21.23; 15,10.14) y a conservar la unidad entre ellos (17,11.21-23). Jesús desea a sus oyentes paz y gozo (14,27; 16,22.23),

46. Véase el discurso de Jacob a sus doce hijos en Gn 49, el de Moisés a Israel (Dt 33), el de Josué al mismo Israel (Jos 23-24), y el de David en 2Sm 23,1-7; 2Cr 28-29. Este género literario tuvo mucho éxito en los últimos siglos antes de la era cristiana, como podemos ver por la literatura apócrifa, por ejemplo, en el libro de los *Jubileos* la despedida de Noé (10), de Abrahán (20-21) y las de Rebeca e Isaac (35-36) y el conjunto de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*. En el NT hay discursos de este estilo en Hch 20,17-38 y 2Tm 3,1-4,8 (Pablo), y de Pedro en 2P. Una lista de paralelos en esta literatura al último discurso de Juan puede verse en BGJ 2,598-601. En tono más general, cf. D. F. Tolmie, *Jesus' Farewell to the Disciples*, Brill, Leiden, 1995.

ruega por ellos (17,9), predice futuras persecuciones (15,18.20; 16,2-3) y escoge un sucesor (los pasajes sobre el Paráclito).

Sección 1.ª de este último discurso (cap. 14). Tras acentuar el tema de la partida, Jesús consuela a sus discípulos con la promesa de un retorno para llevarlos consigo de modo que puedan estar con él. A lo largo de toda su extensión el flujo del discurso es impulsado hacia adelante por los presentes, quienes plantean cuestiones que reflejan su falta de comprensión. Así, una pregunta de Tomás (14,5) lleva a una de las proclamaciones más famosas del evangelio: «Yo soy el camino, la verdad y la vida», y la demanda de Felipe (14,8) provoca las palabras de Jesús: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre... Yo estoy en el Padre, y el Padre en mí». Esta mutua inhabitación divina conduce, a su vez, al tema de cómo el Espíritu (14,15-17), Jesús (14,18-22) y el Padre (14,23-24) habitarán en el cristiano[47].

Particular interés tiene la designación del Espíritu como Paráclito[48]. A diferencia del vocablo *pneûma*, neutro, *parákletos*, literalmente «el llamado para que esté al lado», es una denominación personal que pinta a un Espíritu que, tras la partida de Jesús, es llamado como «abogado»[49] y «consolador» para defender a los cristianos y reconfortarlos. Jesús ha recibido todo del Padre, y mientras está en la tierra es el camino para conocer al Padre de los cielos; igualmente, cuando asciende a los cielos, es el Paráclito —que recibe todo de Jesús— el camino para conocer al Maestro[50]. Jesús, sin embargo, es la Palabra divina encarnada en un ser humano cuya estancia en este mundo junto a sus seguidores es temporal; el Paráclito no se encarna, pero habita en todos los que aman a Jesús y cumplen sus mandamientos, y permanece con ellos

47. Las diversas afirmaciones sobre cómo esas tres figuras vendrán a los creyentes y permanecerán con ellos son complicadas, cf. BGJ 2, 602-603

48. Bibliografía sobre el Espíritu Paráclito joánico C K Barret, JNT NS, 1 (1950) 1-15, R. E. Brown, NTS, 13 (1966-1967), 113-132; también en BGJ 2, 1135-1144; H Windisch, *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel* (Facet Biblical Series 20), Fortress, Philadelphia, 1968 (de un original alemán de 1927, 1933), D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John*, Kok, Kampen, 1959, G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (SNTSMS 12), University Press., Cambridge, 1970; G M. Burge, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids, 1987.

49. En latín *ad-vocatus*, «llamado junto a», designación para el experto en legislación, el griego *parákletos* es un término legal o forense que designa al abogado que asiste en un pleito, pero el Paráclito joánico es más bien un demandante o fiscal

50. El Jesús joánico es la verdad (14,6), el Paráclito es el Espíritu de la Verdad (14,17, 16,13), designación que no se encuentra en el AT pero sí en los manuscritos del Mar Muerto (en oposición al Espíritu de la mentira), y que sólo es utilizada por el Evangelio de Juan. Cf también 1Jn 5,6 «El Espíritu es la verdad».

para siempre (14,15-16). Dos rasgos son característicos: el Paráclito está en una relación hostil con el mundo, que no puede reconocerlo (14,17), y actúa como maestro que aclara las implicaciones de lo que Jesús ha dicho.

El último motivo aparece en el segundo pasaje sobre el Paráclito del cap. 14 (v. 26): Jesús otorga entonces el don de la paz, acompañado por una advertencia sobre la llegada del Príncipe de ese mundo (14,27-31b). Las palabras finales de Jesús en este capítulo, «Levantaos, vámonos de aquí», parecen ser la señal del fin de este último discurso y conducen perfectamente a 18,1: «Después de esta alocución salió Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón».

Sección 2.ª de este último discurso (caps. 15-16). El que a 14,31c sigan tres capítulos más de perorata es muy sorprendente. Esto ha llevado a muchos a afirmar la existencia de una inserción posterior a la obra original del evangelista añadida por un redactor (cf. p. 483). El que 16,4b-33 parezca tratar muchos temas de la primera parte y suponga que los lectores no conocen nada de tales cuestiones ha sugerido la idea de que esa inserción consistía en un Último discurso alternativo que el redactor no quería que se perdiese. Sea de ello como fuere, consideremos estas subdivisiones particulares.

15,1-17: la vid y los sarmientos[51]. Junto con la comparación del buen pastor (cap. 10) es éste el otro caso significativo de lenguaje alegórico/parabólico en el Evangelio de Juan. En el AT Israel aparece frecuentemente como la viña elegida de Dios, labrada con exquisito cuidado pero que sólo produce frutos amargos. Hemos visto ya cómo Jesús substituye las instituciones y festividades judías; ahora se presenta a sí mismo como la viña del nuevo Israel. Como sarmientos unidos a ella, los cristianos producirán frutos agradables a Dios, el viñador. Aunque la viña no se seque ni se marchite, los sarmientos caen y han de ser eliminados y quemados. Algunos comparan esta imagen de la comunidad cristiana con la representación paulina del cuerpo de Cristo (1Co 12,12-31), pero mientras que Pablo invoca este símbolo para regular la relación de los cristianos entre sí, la imagen de Juan se refiere sólo a la inhabitación en Jesús. Como parte de su propio comentario a esta imagen, Jesús proclama de nuevo su mandamiento: «Amaos unos a otros como yo os he amado» (15,7-17, esp. 12; cf. 13,34-35).

15,18-16,4a: el odio del mundo; el testimonio del Paráclito. El hincapié de Jesús en la necesidad del amor mutuo entre sus seguidores se relaciona con su percepción de cómo el mundo odia tanto a él como a los que ha escogido sacándolos del mundo (3,16); si al comienzo del

51. Cf. F. Segovia, JBL, 101 (1982), 115-128.

evangelio se nos dice que Dios amó al mundo (3,16), éste es ahora un término equivalente a los que han rechazado al Hijo enviado por Dios para salvarlo. El hecho de que Jesús haya venido y hablado al mundo hace de este rechazo un pecado (15,22). El Paráclito vendrá y continuará su testimonio en favor de Jesús, y los que han estado con él desde el principio habrán de dar también testimonio (15,26-27). Sin embargo, habrán de saber que se les expulsará de las sinagogas y que serán incluso condenados a muerte por ese testimonio. Esta sección del último discurso de Jesús se asemeja a la alocución final de éste antes de la Cena en Mc 13,9-13 (cf. también Mt 10,17-22).

16,4b-33: temas que se parecen a los de la sección 1.ª (cap. 14). En 16,4b-17, cuando anuncia su partida, explica a dónde va a ir[52] y acepta que los corazones de sus discípulos estén turbados, Jesús reitera lo que había dicho al comienzo de su discurso (14,1-5). Una vez más hay aquí dos pasajes en los que aparece el Paráclito: el primero, en 16,7-11, que se corresponde con 14,15-17 en el tema de su conflicto con el mundo (y con el Príncipe de este mundo: cf. 14,30)[53]; el segundo, 16,13-15, que se corresponde con 14,25-26 en el tema de la reiteración de la enseñanza de Jesús. Mientras que en 14,16.26 se dice que el Padre da o envía al Paráclito, en 16,7 se afirma que es Jesús quien lo envía, una ilustración de la afirmación del Maestro de que el Padre y él son uno (10,30).

Aunque antes, en la Cena (13,33; cf. 7,33; 12,35), Jesús ha dicho que estará con sus discípulos sólo un poco de tiempo, el desarrollo de este tema en 16,16-22 no tiene paralelos estrechos con ningún otro material del último discurso[54]. El autor compara la dolorosa muerte de Jesús y su retorno con los dolores de parto y el consecuente nacimiento (cf. una imagen similar para el nacimiento del mesías en Ap 12,2.5). Sin embargo, en 16,23-24, con el tema de pedir y recibir, encontramos una

52 La comparación entre 16,5 («Nadie entre vosotros me pregunta ¿A dónde vas?» y las palabras de Tomás en 14,5, «Señor, no sabemos a dónde vas») proporcionan la prueba de que formas diferentes del último discurso de Jesús han sido colocadas una al lado de la otra

53. El verbo griego (*elégchein*) utilizado en el tratamiento poético de los tres temas (pecado, justicia, juicio) en los que participará activamente el Espíritu puede significar tanto «exponer» como «refutar», «declarar a otro convicto» (Para un esquema triádico similar, cf. 1Jn 2,12-14.16; 5,7) El Paráclito actúa aquí como un fiscal que persigue judicialmente al mundo para que reconozca la justicia de la causa de Jesús; esto recuerda al testigo celeste de Job (16,19), quien tras la muerte de éste toma su lugar en la tierra y lo defiende como su vindicador («redentor» 19,25-27)

54 Al igual que los textos de 14,15-17; 14,18-22 y 14,23-24 trataban secuencialmente del Espíritu, de Jesús y del Padre, así también en 16,13 15; 16,16-22 y 16,23-27

vez más una cuestión ya tratada en la subdivisión primera del discurso (14,13-14). La sección 16,25-33 trae también algunos motivos que hemos escuchado previamente («El Padre os ama porque me amáis a mí» en 16,27 y 14,21.23; «Voy al Padre» en 16,28 y 14,12; la promesa de la paz en 16,33 y 14,27); pero el contraste entre las figuras de dicción de antes y el lenguaje llano y sencillo de ahora junto con la profecía de la dispersión de los discípulos son nuevos[55]. Aunque al final de la sección primera Jesús había hablado del Príncipe de este mundo que no tiene poder sobre él (14,30), la expresión más sencilla «Yo he vencido al mundo» es una terminación más redonda para esta sección[56].

Sección 3.ª del último discurso (cap. 17). Muchos etiquetan a menudo la sublime conclusión de este discurso final de Jesús como oración «sacerdotal» de aquel que se ofreció a sí mismo en pro de los que iba a enviar al mundo (17,18-19). En la primera parte (17,1-8) Jesús reza por su glorificación (es decir, la gloria que tenía antes de la creación del mundo), puesto que ha completado todo lo que el Padre le ordenó hacer y ha revelado el nombre de Dios. No es ésta una plegaria egoísta, puesto que el propósito de la glorificación es que el Hijo pueda glorificar verdaderamente al Padre. En la segunda parte (17,9-19) Jesús ruega por los que el Padre le ha dado para que éste los guarde en el nombre dado a Jesús mismo[57]. Jesús rehúsa rezar por el mundo (convertido en el reino del mal por el rechazo a su persona), porque sus discípulos no pertenecen a él. Al contrario que un salvador gnóstico, Jesús no pide que sus discípulos sean sacados fuera de este mundo, sino sólo que se vean libres del Malvado (el Príncipe de este mundo). Jesús ora para que los discípulos sean santificados como él se santifica a sí mismo, y los envía al mundo para dar testimonio de la verdad. En la tercera parte (17,20-26) Jesús ruega por los que creerán en él por la palabra de sus discípulos, para que sean uno como el Padre y él son uno. (Como en 10,16, tenemos la impresión de que en la época de Juan los cristianos no eran ya uno.) Una unidad perfecta entre los creyentes convencerá al mundo. Jesús dirige al Padre frases magníficas

55. En Marcos, inmediatamente después de la Cena, Jesús predice que los discípulos se escandalizarán en su pasión, y cita a Zac 13,7: las ovejas que se dispersan al morir el pastor. En Jn 16,1 Jesús habla de los futuros sufrimientos de los discípulos a fin de evitar que se escandalicen, y en 16,32 advierte que se dispersarán.

56. Vemos cómo el cristiano conforma su imagen a la de Jesús cuando consideramos 1Jn 5,5: «¿Quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?».

57. El nombre de Dios tiene poder. En Flp 2,9-11 Dios concede el nombre («Señor») a Jesús tras su crucifixión y exaltación; en el Evangelio de Juan Jesús tiene ya el nombre divino («YO SOY») antes de su muerte.

sobre esos creyentes: «Les he dado la gloria que tú me diste»; «Amaste a éstos como me has amado a mí»; «Tú me los has dado» y, finalmente, «Les di a conocer tu nombre y se lo haré conocer para que el amor con el que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos». Con esta seguridad el Jesús joánico marcha para ser elevado en la cruz y volver al Padre.

2. *Pasión y muerte de Jesús (caps. 18-19)*

En estos capítulos Juan está más cerca del relato sinóptico (marcano) que en ninguna otra parte de su obra. Incluso, aunque detalles individuales importantes sean diferentes, se detecta en ambos relatos un mismo esquema en cuatro «actos»: prendimiento, interrogatorio por el Sumo Sacerdote judío, proceso ante Pilato, crucifixión/sepultura.

Prendimiento de Jesús en el huerto allende el Cedrón (18,1-12). La denominación de los Sinópticos para el lugar al que Jesús y sus discípulos se dirigieron después de la Última Cena es Getsemaní o Monte de los Olivos. Juan habla de que Jesús cruza el torrente Cedrón[58] y va a un huerto. La oración al Padre para verse libre de esa hora, que en Mc 14,35 se halla en este contexto, ha aparecido antes en Juan (12,27-28). De este modo la escena joánica se centra toda en el prendimiento, con un Jesús deseoso de beber la copa que el Padre le ha alcanzado (cf. Mc 14,36)[59]. Hay aquí rasgos peculiares de Juan: Jesús sabe que Judas va a venir y sale a su encuentro; cuando se identifica a sí mismo con las palabras «Yo soy», la cuadrilla que va arrestarlo —consistente en policías judíos y una cohorte de soldados romanos— cae a tierra ante él. Todo esto se corresponde con la imagen que gobierna toda la pasión en Juan, la de un Jesús que todo lo controla: «Nadie me quita la vida, soy yo quien la da por mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volverla a tomar» (10,18).

Anás interroga a Jesús; negaciones de Pedro (18,13-27). Todos los evangelios presentan a la cuadrilla que detiene a Jesús entregándolo en el palacio del Sumo Sacerdote judío para ser allí interrogado, interrogatorio acompañado por escenas de injurias e insultos a Jesús y por las

58 Tanto este torrente como la pendiente del Monte de los Olivos aparecen en la versión griega del relato de la huida de David cuando su hijo Absalon atenta contra la vida de aquél (2Sm 15,23 30)

59 Sólo en Juan es identificado como Simón Pedro el personaje que corta la oreja del siervo del Sumo Sacerdote ¿Es ésta una información histórica o una mera ilustración de la tendencia de la tradición a proporcionar nombres para los personajes innominados basándose en la verosimilitud (es decir, éste es el tipo de intento arriesgado que Pedro podría hacer verosímilmente)? El hecho de que Juan proporcione también el nombre del siervo (Malco) complica el problema

tres negaciones de Pedro. Sólo en Juan no hay sesión del Sanedrín que decide la muerte de Jesús (ésta ha tenido lugar antes, en 11,45-53), y aunque se menciona a Caifás, es Anás quien dirige el interrogatorio[60]. La presencia de otro discípulo conocido del Sumo Sacerdote sirve de introducción a las negaciones de Pedro, probablemente el Discípulo amado que sólo aparece en Juan.

Proceso ante Pilato (18,28-19,16). Todos los evangelios afirman que Jesús es conducido desde la casa del Sumo Sacerdote hasta el gobernador romano para ser juzgado, pero en Juan este proceso es un drama mucho más desarrollado que en los Sinópticos. El autor presenta un escenario cuidadoso, con «los judíos» fuera del pretorio y Jesús dentro. Siete episodios describen cómo Pilato es llevado hacia delante y atrás intentando reconciliar a los dos antagonistas confesos (cf. el diagrama en BGJ 2, 859). Sólo Juan explica claramente por qué Jesús es conducido ante Pilato (18,31: no les estaba permitido a los judíos condenar a nadie a muerte)[61] y por qué Pilato pronuncia una sentencia de pena capital aunque sabe que Jesús no merece tal condena (19,12: corría el riesgo de ser denunciado ante el Emperador por no haber sido diligente en castigar a uno que se autoproclamaba rey). Jesús, quien apenas habla con Pilato en los otros evangelios, explica en el de Juan que su reino no es político; «los judíos» admiten además que la cuestión fundamental no es la acusación de hacerse «rey de los judíos», sino la afirmación de ser Hijo de Dios (19,7). Jesús pone en un aprieto a Pilato al preguntarle si pertenece o no a la verdad (18,37), y de este modo la escena se convierte en el proceso de Poncio Pilato ante Jesús, sobre el cual el procurador no tiene poder alguno (19,11). Juan traslada la flagelación por obra de los soldados romanos (al final, tras la condena, en Marcos/Mateo) al centro del proceso. De este modo Pilato puede presentar a un Jesús herido e insultado ante «los judíos», en la famosa escena del «Ecce homo», con la vana esperanza de que renunciarán a su exigencia de condenarlo a muerte. Aunque Pilato cede, «los judíos» se ven obligados a renunciar a sus esperanzas mesiánicas cuando dicen «No tenemos otro

60. Lucas no ofrece aquí el nombre del Sumo Sacerdote, pero conoce a Anás y a Caifás como tales (Lc 3,2; Hch 4,6). Mientras que en Marcos/Mateo las autoridades injurian y se burlan de Jesús, en Lucas y Juan es la policía judía quien lo hace.

61. Se ha discutido la historicidad de este dato; de modo general, sin embargo, parece que Juan es exacto, pues, salvo para ciertos crímenes, era sólo el gobernador romano de Judea el que podía ordenar una ejecución. Naturalmente, es posible que esta norma no fuera siempre operativa, por ejemplo cuando el gobernador estaba lejos o ausente, por lo que no se podía poner en práctica esta política. Las autoridades judías podrían asumir esta atribución y castigar a los individuos por ciertas infracciones penadas con la muerte en el derecho judío.

rey que el Emperador» (19,15). Juan ha dramatizado en la persona de Pilato su tesis de que aquellos que evitan el juicio provocado por Jesús no pertenecen a la verdad (9,18-23; 12,42-43).

Crucifixión, muerte, sepultura (19,17-42). También aquí muestra Juan un talante más dramático que los Sinópticos, construyendo episodios de importancia teológica a partir de detalles de la tradición. Con palabras ligeramente diferentes los cuatro evangelios mencionan la acusación «rey de los judíos», pero en Juan este hecho sirve de ocasión para el último reconocimiento por parte de Pilato de la verdad sobre Jesús, proclamándola al estilo de una inscripción imperial en tres lenguas. Los cuatro evangelios mencionan el reparto de las vestiduras de Jesús, pero en Juan el modo como los soldados romanos cumplen así las Escrituras hasta un grado superlativo está formulado como ilustración de que Jesús seguía siendo objeto de una acusación grave. Los otros evangelios mencionan a las mujeres galileas de pie a una cierta distancia de la cruz tras la muerte de Jesús; Juan las presenta más cerca de la cruz cuando el Maestro está aún vivo. Hay también otros dos personajes cuya presencia se refleja sólo en Juan, pero cuyos nombres jamás menciona: la madre de Jesús[62] y el Discípulo amado. Jesús los pone en relación de madre a hijo y constituye así una comunidad de discípulos que son madre y hermano para él, la comunidad que conserva el evangelio. Con ello el Jesús joánico puede ya pronunciar sus palabras finales desde la cruz, «Todo se ha cumplido», para entregar su espíritu a la comunidad de creyentes que deja detrás de sí (19,30). La escena del soldado que atraviesa el costado de un Jesús muerto es típicamente joánica, y es el cumplimiento de 7,37-39 —del costado del Maestro fluirá agua viva como símbolo del Espíritu— y de 1,29 (puesto que no se debían quebrar los huesos del cordero pascual), a saber que Jesús es el cordero de Dios. Es propia de Juan la figura de Nicodemo (3,1-2; 7,50-52), quien no había admitido abiertamente que creía en el Nazareno. Ahora reaparece este personaje y (junto con José de Arimatea, un amante de la tradición) proporciona públicamente un entierro honorable a Jesús, cumpliendo la promesa de éste de atraer hacia sí todas las cosas una vez que haya sido elevado (12,32).

3. *Cuatro escenas en Jerusalén y la fe en el Jesús resucitado (20,1-29)*

Al igual que en Lucas y Mc 16,9-20, pero a diferencia de Mateo y de Mc 16,1-8, el cap. 20 de Juan sitúa todas las apariciones del Señor

62. Cf. J. A. Grassi, CBQ, 49 (1986), 67-80 (aunque sin adoptar necesariamente su esquema quiástico).

resucitado en Jerusalén, sin ninguna indicación de que haya habido otras apariciones en Galilea. Juan dramatiza cuatro tipos diferentes de respuestas de fe al Jesús resucitado, dos en escenas que tienen lugar ante la tumba vacía, y otras dos en una habitación en donde están reunidos sus discípulos. La segunda y la cuarta se concentran en las reacciones individuales: María Magdalena[63] y Tomás. Algunos materiales joánicos tienen paralelos en los Sinópticos[64], pero su disposición y el material añadido reflejan el gusto de Juan por el encuentro personal con Jesús.

En la tumba (20,1-18). Una introducción (20,1-2) —que consiste en la llegada a la tumba de María Magdalena, cómo la encuentra vacía y su relato a Simón Pedro y al Discípulo amado— prepara para las dos escenas junto a la sepultura. *La primera* (20,3-10) presenta a Simón Pedro y al Discípulo amado corriendo hacia la sepultura. Los dos entran y ven las fajas y el sudario; sin embargo, sólo el Discípulo amado accede a la fe[65]. El cuarto evangelista no cuestiona la tradición de que fue Simón Pedro el primero de los Doce que vio al Señor resucitado (Lc 24,34; 1Co 15,5), pero en su constante deseo de ensalzar al Discípulo amado hace que este personaje llegue a la fe incluso antes de que se aparezca el Señor resucitado o de que vengan al recuerdo las Escrituras proféticas. De este modo, el Discípulo amado se convierte en el primer creyente perfecto. La *segunda escena* presenta a María Magdalena volviendo a la tumba en donde hay en esos momentos dos ángeles. Ni las palabras de éstos, ni la repentina presencia de Jesús, al que identifica erróneamente como el jardinero, la conducen a la fe. Esto se logra cuando Jesús la llama por su nombre, una ilustración del tema enunciado por la alegoría del buen pastor en 10,3-4: éste llama a los suyos por su nombre y ellos conocen su voz. Jesús envía a María para que proclame todo eso a los discípulos[66], quienes ahora son llamados sus hermanos porque, como resultado de la resurrección y ascensión, el Padre de Jesús es ahora también su Padre. Según la formulación del prólogo (1,12), Jesús ha dado poder a los que creen en él para ser hijos

63. Cf. D. A. Lee, JSNT, 58 (1995), 37-49.

64. María Magdalena y otras mujeres («nosotras» en 20,2) encuentran la tumba vacía; los ángeles hablan con María; Pedro va a la tumba (Lc 24,12, falta en algunos manuscritos); aparición a María (Mt 28,9-10); aparición a los Doce y envío a la misión.

65. Como es costumbre en Juan, los detalles quedan obscuros, por ejemplo el simbolismo (si hay alguno) del discípulo que adelanta corriendo a Pedro, y por qué la visión de los lienzos le dice que Jesús ha resucitado. Las explicaciones propuestas por los investigadores son miles y miles.

66. Esta misión le valió en la iglesia posterior el título de *apostola apostolorum*, «apóstol de los apóstoles».

de Dios. Con una perspectiva típicamente joánica, estas dos escenas en la tumba relacionan la fe en la resurrección con el contacto íntimo con Jesús; luego el evangelio se torna hacia escenas de carácter más tradicional en las que la fe y la duda dan la bienvenida a la aparición misma.

Dentro de la habitación (20,19-29)[67]. La *primera escena* (20,19-25) acontece el domingo de pascua por la noche, en un lugar que tiene las puertas cerradas por miedo a «los judíos». El cuadro presenta a algunos de los Doce (v. 24) y se parece a la escena conclusiva de los otros evangelios (Mt 28,16-20; Lc 24,33-49; Mc 16,14-20) en la que Jesús se muestra a los Once (Doce menos Judas) y los envía a la misión. Tras desearles la paz, como en 14,27 y 16,33, el Jesús joánico encarga a los discípulos una misión que continúa la suya. En una acción simbólica, que evoca el hálito creativo de Dios otorgador de vida al primer ser humano (Gn 2,7) y la exigencia de volver a nacer en agua y Espíritu (Jn 3,5-8), Jesús sopla sobre ellos y les otorga el Espíritu Santo con poder para la remisión de los pecados, un poder que continúa el suyo propio. Las apariciones de los otros evangelios incluyen siempre un elemento de falta de fe por parte de los Once, pero Juan, más dramáticamente, le da cuerpo en la persona de Tomás, quien expresa una determinada incredulidad (en los vv. 24-25, que sirven de transición para el siguiente episodio).

La segunda escena (20,26-29) se localiza en el mismo lugar una semana más tarde con Tomás presente. Aunque la prueba propuesta a este discípulo, a saber, examinar con sus dedos las palmas de Jesús y meter su mano en el costado de aquél[68], representa una imagen corpórea y tangible del Jesús resucitado, debe notarse que el autor no dice que Tomás tocara a Jesús. Haberlo hecho habría significado probablemente una continuación de la falta de fe por parte del discípulo. Más bien, su prontitud para creer sin tocar a Jesús es fe genuina, con el resultado irónico de que aquel que da cuerpo a la falta de fe pronuncia entonces la confesión cristológica más elevada de los evangelios: «Señor mío y Dios mío», que forma una inclusión con la frase del Prólogo «La Palabra era Dios». Como respuesta, Jesús bendice a todas las generaciones futuras que creerán en él sin haberlo visto (20,29), mostrán-

67. A ésta se le llama a veces la «habitación superior», pero esto supone una armonización con Hch 1,13 (también Mc 14,15).

68. Jn 19,34 nos dice que los soldados atravesaron el costado de Jesús; pero sólo combinando las apariciones postpascuales de Jn 20,25.27 con las de Lc 24,39 podemos formarnos la imagen de que las manos y pies de Jesús fueron clavadas a la cruz. Riley, *Resurrection,* señala que Juan tiene una concepción de la resurrección más carnal que el *Evangelio de Tomás,* parcialmente gnóstico.

dose así consciente de los futuros lectores del evangelio para los que Juan ha estado escribiendo toda la obra.

Conclusión del evangelio (20,30-31):
Afirmación del propósito de la obra

Lucas explica sus intenciones al comienzo de su evangelio (1,1-4), pero Juan guarda hasta el final la declaración de sus propósitos. Al seleccionar el material que habría de ser incluido en su evangelio[69], su intención ha sido hacer que las gentes lleguen a la fe —o acrecienten la que ya tienen (lectura variante)— en Jesús como el mesías, el Hijo de Dios, y posean la vida eterna en su nombre gracias a esta fe. Esta afirmación se corresponde con el tono e interés constantes del evangelio, pero a la vez nos previene contra una interpretación literalista de él como si su propósito principal hubiera sido presentar el testimonio de un testigo ocular.

Epílogo (21,1-25)

Aunque el evangelio concluye al final del cap. 20, sigue a continuación otro capítulo de apariciones postpascuales (esta vez en Galilea)[70] con otra conclusión. Este capítulo contiene dos escenas, una que habla de pesca (21,1-14) y la otra que conserva unos dichos del Jesús resucitado a Simón Pedro y al Discípulo amado (21,15-23). La conexión entre las dos escenas y su armonía interna son cuestionables, pero los temas están relacionados teológicamente.

La *primera escena (21,1-14)*, en la cual el Jesús resucitado no es reconocido por sus discípulos (aunque, supuestamente, lo han visto dos veces en el cap. 20), presenta una pesca milagrosa similar a la de la vida pública terrenal en Lc 5,4-11. Puesto que Simón Pedro hala la red con 153 peces hasta la orilla y aquélla no se rompe, esta pesca se transfor-

69. No son claras las implicaciones de la frase «Muchos otros signos hizo Jesús» de Jn 20,30 (cf. n. 15). El último milagro realizado por Jesús fue la resurrección de Lázaro del cap. 11, de donde viene la denominación de «Libro de los signos» para 1,19-12,50. ¿Se refiere el evangelista a otros signos de Jesús durante su vida pública no mencionados? (Pero en ese caso esperaríamos que esta frase estuviera al final del cap. 12.) ¿O considera algo de los caps. 12-20 como signo (de donde vienen esos «otros» signos de 20,30) aunque en esos capítulos no utilice ese término y Jesús no realice en ellos ningún milagro? Algunos defienden que la resurrección es un signo, pero parece más una realidad gloriosa.

70. El intento de conexión del cap. 21 con el 20 en 21,14 parece secundario. Muchos investigadores atribuyen el cap. 21 a un redactor (p. 483) que lo añadió a un evangelio ya completo. Para la defensa de una autoría unificada para los capítulos 1-21, cf. S. S. Smalley, NTS, 20 (1973-1974), 275-288; P. S. Minear, JBL, 102 (1983), 85-98.

ma en un símbolo del éxito misionero que conduce a las gentes hacia la comunidad única de Cristo. Típicamente joánica es la finura de percepción del Discípulo amado, quien en 21,7 es el primero entre los discípulos en reconocer al Señor resucitado. La unidad de la escena queda en peligro por el hecho de que Jesús ya tiene un pescado en las brasas en el v. 9 antes de que el producto de la pesca llegue a la orilla. La comida de pan y peces preparada por Jesús (vv. 12-13) puede ser la forma joánica de la tradición de que aquél se aparecía en las comidas, a menudo con claros tonos eucarísticos (cf. cap. 6).

La *segunda escena (21,15-23)* cambia el simbolismo abruptamente, puesto que, dejando de lado la pesca, Jesús habla de ovejas. Probablemente esto representa un segundo estadio en la imagen de Pedro: conocido como apóstol misionero (pescador), Pedro es también un modelo de cuidado «pastoral» (pastor, cf. 1P 5,1-4; Hch 20,28). Este desarrollo pudo haber implicado una concesión tardía de la escuela joánica a la estructura eclesiástica, puesto que el cap. 10 presenta a Jesús como el único pastor. Pero los calificativos siguen siendo fieles al idealismo joánico: el cuidado pastoral de Pedro nace de su amor por Jesús («mis ovejas»), y Pedro debe estar dispuesto a dar su vida por las ovejas. La unidad de la escena queda cuestionada un tanto por la repentina aparición del Discípulo amado, pero el contraste entre éste y Pedro es típicamente joánico. El redactor no discute la tradición de que Pedro es el símbolo de la autoridad apostólica, pero, aun carente de esa autoridad, el Discípulo amado tiene una posición que no posee Pedro: el Discípulo debe permanecer hasta que Jesús vuelva[71]. La preocupación por lo que implica exactamente esa afirmación (21,23: «No dijo que no iba a morir»), que había circulado como tradición joánica, sugiere que el Discípulo estaba ya muerto.

La conclusión en 21,24-25 identifica al Discípulo amado como el testigo que está detrás de la narración evangélica y certifica la verdad de su testimonio. Nos recuerda también que el Jesús completo no puede contenerse en las páginas de libro alguno, ¡incluso en un libro como el cuarto evangelio!

III. JUAN, ¿UN EVANGELIO GENUINO? ¿FUENTES COMBINADAS O DESARROLLO DE LA TRADICIÓN?

¿Es el de Juan un evangelio en el mismo sentido en el que lo son los de Marcos, Lucas y Mateo? Según el punto de vista de la mayoría, los

71. Éste puede ser el equivalente joánico de Mt 24,34 de que todas estas cosas sucederán antes de que pase esta generación.

evangelios sinópticos hunden sus raíces en los recuerdos de lo que Jesús dijo e hizo en realidad, incluso aunque el material procedente de esos recuerdos haya sufrido una selección, reflexión teológica, embellecimiento narrativo y simplificación en el curso de la actividad misionera (¿y primeros intentos de puesta por escrito?) que separó lo ocurrido en realidad a finales de los años 20 de las composiciones definitivas escritas treinta o setenta años después. ¿Es esta concepción válida también para el Evangelio de Juan?

Desde el siglo II hasta el XVIII esta pregunta fue contestada afirmativamente, presuponiéndose que Juan, uno de los doce apóstoles, no sólo proporcionaba el recuerdo de lo que había ocurrido, sino que lo había puesto por escrito. De este modo el Evangelio de Juan era un guía más seguro que Marcos o Lucas, no escritos por testigos oculares. Las diferencias entre Juan y los Sinópticos se explicaban suponiendo que el primero, ya anciano, había leído los otros evangelios y había decidido complementarlos con sus propias memorias, más meditativas[72].

En los últimos dos siglos, sin embargo, una disposición de mente más crítica ha reconocido que en Juan no hay la menor señal de que el autor hubiera pretendido confeccionar un suplemento, y de que éste no ha proporcionado clave ninguna de cómo podía encajarse su material con el de los Sinópticos, respecto al cual no hace referencia alguna. De acuerdo con ello, la mayoría de los estudiosos cambiaron hacia la posición de que Juan no había sido compuesto por un testigo ocular. Inicialmente este punto de vista tuvo el efecto de un péndulo que se mueve hacia el otro extremo en la cuestión de la historicidad: se pensó que el material de Juan no tenía valor histórico (al revés que el de los Sinópticos). Dentro de esta postura se pensó en un principio que para la información sobre Jesús el autor del cuarto evangelio dependía totalmente de los Sinópticos, a partir de los cuales había recreado imaginativamente ese material convirtiéndolo en narraciones ficticias[73]. Sin embargo, cierto número de estudios desde diferentes

72. Las antiguas «Vidas de Jesús» clásicas reflejan este punto de vista. Puesto que Juan (el testigo ocular putativo) menciona tres pascuas (2,13; 6,4; 12,1; la última es la de su muerte), se suponía que la vida pública de Jesús había durado dos o tres años (dependiendo de cuánto tiempo se postulara antes de la primera pascua). Luego se dividía el material sinóptico y se asignaba a los años determinados por Juan. Los modernos investigadores niegan que el material sinóptico esté en orden cronológico, y se preguntan si Juan mencionó todas las pascuas del ministerio de Jesús y/o si las mencionadas las citaba como algo histórico o simplemente con propósitos simbólicos.

73. Por ejemplo: tras leer supuestamente la historia de Marta y María (Lc 10,38-42) y la parábola de Lázaro (Lc 16,19-31) en la que el rico expresa el deseo de volver desde el ámbito de los muertos, Juan creó el relato de Lázaro, el hermano de Marta y María, que sí resucitó de entre los muertos.

perspectivas comenzaron a conquistar terreno para la opinión de que el Evangelio de Juan había sido compuesto independientemente de los Sinópticos[74]. Surgió entonces la teoría de que el cuarto evangelista se apoyaba no en los Sinópticos, sino en fuentes no históricas. La teoría de Bultmann de tres fuentes atrajo mucho la atención: *a*) La fuente de los signos (*semeía*), consistente en milagros seleccionados de una colección más amplia[75]; según Bultmann, tales milagros nunca ocurrieron, sino que eran historias ficticias concebidas para hacer la imagen de Jesús más competitiva en un mundo que creía en los taumaturgos. *b*) Una fuente de discursos de revelación, originalmente en formato poético y en arameo, que contenía los discursos de un Revelador descendido de los cielos[76]; éstos fueron traducidos al griego y adaptados de modo que sirvieran de discursos del Jesús joánico; posteriormente fueron combinados con el material de los signos. *c*) Un relato sobre la pasión y la resurrección basado en material sinóptico.

A mediados del siglo XX el péndulo comenzó a moverse hacia el otro lado. Algunos estudios de E. Schweizer y E. Ruckstuhl publicados en alemán[77] pusieron de relieve que en las tres fuentes propuestas por Bultmann se daban las mismas peculiaridades estilísticas, una observación que llevaba a la irónica sugerencia de que el autor del cuarto evangelio hubo de escribir él mismo las tres fuentes. Dodd, *Historical*, desempeñó una función importante al defender que, a veces, tras las palabras y dichos del Jesús de Juan hay una tradición que tiene todo el derecho a ser considerada tan antigua como la de los Sinópticos. *Fue ganando entonces seguidores la teoría de que Juan no era un evangelio diferente a los otros y que había tenido tres estadios de desarrollo al igual que los tres anteriores*. Ésta es la teoría que yo defiendo. 1) Sus

74. P. Gardner-Smith, *St. John and the Synoptic Gospels*, University Press, Cambridge, 1938, ejerció gran influencia; similarmente R. Bultmann y C. H. Dodd.

75. Las pruebas claves son la enumeración de los signos en Jn 2,11; 4,54, y la mención de otros en 12,37; 20,30. Para el texto griego de la fuente de los signos reconstruida por Bultmann, cf. Smith, *Composition*, 38-44.

76. Todos los paralelos presentados por Bultmann datan de un período posterior al Evangelio de Juan, por ejemplo las *Odas de Salomón* siríacas y los escritos de los mandeos. Más recientemente algunos han sostenido que hay antecedentes en los documentos gnósticos descubiertos en Nag Hammadi (siglo IV, en copto, traducidos de documentos griegos del siglo II; cf., en español, A. Piñero-J. Montserrat-F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi,* I-III, Trotta, Madrid, 1998-2000), particularmente en los discursos en primera persona en el *Trueno. La mente perfecta* (NHC VI 2). El texto griego reconstruido de la fuente de los discursos de revelación bultmanntiana puede verse en Smith, *Composition*, 23-34, texto inglés en B. S. Easton, JBL, 65 (1946), 143-156.

77. Ruckstuhl publicó un artículo en inglés en EJ, 125-147.

inicios fueron recuerdos de lo que Jesús hizo y dijo, pero no los mismos que los conservados en los Sinópticos (en concreto en Marcos); la diferencia procedía quizá del hecho de que, al contrario que en la tradición sinóptica, los recuerdos joánicos no eran los usuales de la tradición apostólica (cf. *infra*, *Autoría*). 2) Luego, estos recuerdos sufrieron la influencia de la experiencia vital de la comunidad joánica, que los conservó, y de los misioneros que los explicaron. 3) Finalmente un evangelista, que era probablemente uno de esos misioneros, con sus propias habilidades dramáticas y creativas, moldeó esa tradición desde el segundo estadio hasta el evangelio escrito. Así, tanto los Sinópticos como Juan constituirían testigos independientes de Jesús, testigos en los que se ha conservado un tradición primitiva[78] que sufrió también la reflexión teológica cuando el mensaje de Jesús fue adaptado a sucesivas generaciones de creyentes. Aunque se ha caracterizado a Juan como el más teológico de los evangelios, las diferencias teológicas son sobre todo de intensidad y del grado según el cual las perspectivas teológicas han sido combinadas creativa e imaginativamente con los recuerdos sobre Jesús.

Aunque la interpretación que acabamos de delinear tiene un número de seguidores respetable, no puede hablarse hoy, a comienzos del siglo XXI, de una opinión unánime en torno a la obra de Juan. Hay quienes piensan que pueden detectar con gran precisión las fuentes de este evangelio (o al menos la de la fuente de los signos, usualmente siete milagros), aunque no forme ya parte necesariamente de este cuadro el veredicto de Bultmann sobre la no historicidad del escrito. Se presume frecuentemente que tal fuente se originó dentro de la misma comunidad que dio origen al evangelio, de modo que la diferencia entre la fuente y una edición anterior a la actual resulta algo nebulosa[79]. Respecto a la relación con los Sinópticos, aunque la mayoría man-

78. Dodd, *Historical*, es el exponente clásico de esta postura; cf. también Robinson, *Priority* (quien presenta buenas observaciones independientemente de su tendencia a datar los escritos del NT demasiado pronto). De cualquier modo, debería reconocerse que desde los primeros días se conservaron tradiciones sobre Jesús por razones teológicas.

79. D. A. Carson, JBL, 97 (1978), 411-429, presenta un panorama de los análisis de fuentes joánicos. Kysar, *Fourth Evangelist*, 26-27, describe cinco reconstrucciones diferentes de la fuente de los signos; cf. también las obras de Fortna, Nicol, van Belle y von Wahlde. Ruckstuhl, quien en 1951 había aislado unas 50 características joánicas, amplió la cuenta hasta 153 en 1987 y desarrolló con más profundidad su argumento de que la amplia presencia de los mismos rasgos estilísticos en todo el evangelio hace imposible el aislamiento de fuentes; pero Fortna en particular argumenta que un conjunto de criterios más elaborados le permite distinguir un relato primitivo (un evangelio, no meramente una fuente de los signos) que subyace al evangelio actual. Para mayor información sobre los rasgos estilísticos joánicos cf. N. G. Timmins, JSNT, 53 (1994), 47-64. W. Bittner, en

tiene aún como probable la independencia de Juan respecto a ellos, hay un grupo articulado (cuyos argumentos son defendidos con gran decisión por F. Neirynck[80]) que mantiene que Juan se inspira en Marcos o incluso en los otros Sinópticos. En las secciones que siguen haremos algunas observaciones pertinentes a las diferencias entre ellos.

IV. COMPARACIÓN DE JUAN CON LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS[81]

La comparación entre el cuarto evangelio y los tres primeros muestra diferencias obvias. Peculiaridades de Juan son las siguientes: Jesús es consciente de haber preexistido cabe Dios antes de venir al mundo (Jn 17,5); su vida pública se sitúa sobre todo en Jerusalén más que en Galilea; el motivo del Reino de Dios está significativamente ausente (sólo en 3,3.5); hay largos discursos y diálogos más que parábolas; no aparecen las posesiones diabólicas; se presenta sólo un número restringido de milagros (¿siete?) en los que hay algunos únicos (el cambio de agua en vino en Caná; la curación del ciego *de nacimiento* y la resurrección de Lázaro). Según las estadísticas realizadas por B. de Solages (en un estudio en francés de 1979) el relato de la pasión de Juan tienen un 15,5 % de paralelos con Marcos; los paralelos de la pasión de Lucas y Mateo con Marcos son cuatro veces más.

Ahora bien, también hay importantes semejanzas con los Sinópticos, especialmente en el comienzo de la narración de la vida pública, que afectan a Juan Bautista, y en los relatos del final, de la pasión y de la tumba vacía. En particular, las semejanzas más estrechas son con Marcos, por ejemplo en la secuencia de eventos compartida por Jn 6 y Mc 6,30-54; 8,11-33, y en detalles de coincidencia verbal como «nardo auténtico de gran valor» (Jn 12,3), los 300 denarios (12,5) y los 200 denarios de 6,7. Hay también paralelos con Lucas[82], aunque más de motivos que de formulación, por ejemplo figuras como Marta y

un concienzudo estudio (en alemán) de los signos en Juan (1987), rechaza la fuente de los signos.

80. Cf. EJ 73-106; y A Denaux (ed.), *John and the Synoptics* (BETL 101), University Press, Leuven, 1992, 1-62.

81. Entre la abundante bibliografía, cf B Lindars, NTS, 27 (1981), 278-284, P Borgen, en D. L. Dungan (ed.), *The Interrelations of the Gospels*, University Press, Leuven, 1990, 408-437; D. M. Smith, *John among the Gospels. The Relationship in Twentieth-Century Research*, A/F, Minneapolis, 1992.

82. J. A. Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (NovTSup 7), Brill, Leiden, 1963, F. L. Cribbs, SBLSP, 1978, 1, 215-261.

María, Lázaro (en una parábola en Lucas) y Anás; la falta de proceso nocturno ante Caifás; los tres pronunciamientos «no culpable» en el juicio ante Pilato; las apariciones postpascuales de Jesús en *Jerusalén* a sus discípulos varones; la pesca milagrosa de Jn 21; hay menos semejanzas con Mateo; sin embargo, compárese Jn 13,16 con Mt 10,24, y Jn 15,18-27 con Mt 10,18-25.

Se han sugerido una gran variedad de respuestas a esta cuestión. En un extremo del espectro algunos postulan que Juan conoció a Marcos o incluso los tres Sinópticos. (Tales propuestas pueden estar en desacuerdo entre sí respecto a si Juan tuvo *también* una tradición independiente.) En el otro extremo se piensa que el cuarto evangelista no conoció a ninguno de los evangelios sinópticos y que las semejanzas ocasionales entre Juan y los otros autores evangélicos se explican porque las tradiciones sinóptica y joánica reproducen independientemente con variaciones los mismos dichos y hechos. Entre esos dos extremos hay una posición media (que mantengo) según la cual Marcos y Juan compartieron tradiciones comunes preevangélicas, orales o escritas, y que, aunque el cuarto evangelista no vio la forma final de Lucas, le eran familiares tradiciones luego incorporadas a ese evangelio. Algunos de los que efectúan una distinción entre el evangelista y el redactor final del cuarto evangelio postulan que sólo este último conoció uno o más de los Sinópticos.

V. UNIDAD Y COHESIÓN DEL EVANGELIO DE JUAN

Si dejamos a un lado el tema de las fuentes empleadas por Juan, nos queda aún la cuestión de si este evangelio es o no un todo cohesionado. Hay transiciones abruptas (llamadas «aporías») entre algunas partes de Juan; por ejemplo, con sólo transiciones mínimas el cap. 4 termina en Galilea y el 5 presenta a Jesús en Jerusalén; en el cap. 6 está Jesús de nuevo en Galilea. Algunos investigadores cambian el orden de estos capítulos a 4, 6 y 5, suponiendo que el orden primitivo quedó trastocado. Se han escrito de hecho comentarios según ese orden reconstruido[83]. Pero esta nueva disposición se enfrenta a serias dificultades. Primera: no hay testimonio manuscrito que sustente cualquiera de

83. Schnackenburg cambia estos capítulos. Bernard calcula la longitud de una hoja de papiro y mueve con liberalidad pasajes de esa longitud, Bultmann efectúa un gran numero de arreglos, algunos de ellos con una amplitud tan sólo de unas pocas palabras. Esta última propuesta no explica cómo se desplazaron fragmentos tan pequeños. ¿Fue escrito el evangelio en pequeñas tiras de papiro?

esas nuevas disposiciones, y las teorías de que las páginas del evangelio se trastocaron por casualidad depende totalmente de la imaginación. Segunda: el orden resultante del arreglo presenta también problemas a menos de que se hagan cambios en el tenor de las frases; por ejemplo: mientras que el orden 4, 6, 5 presenta una mejor secuencia geográfica, la transición del final del cap. 5 hacia el cap. 7 es torpe. Tercera: tales arreglos se basan en una presuposición de lo que debería haber interesado al evangelista. Ahora bien, Juan ofrece un relato de la vida pública de Jesús muy esquemático y no se preocupa de las transiciones, a menos de que tengan una finalidad teológica (p. ej. la cuidadosa secuencia de los días en los caps. 1-2). En la serie de fiestas de los caps. 2, 5, 6, 7 y 10, que sirve de marco para el ministerio de Jesús, el evangelista presta poca atención a los largos intervalos que separan las fiestas. Alguien fue responsable del evangelio en su forma final y, a menos de que deseemos suponer en él gran incompetencia, es difícil que se le hubiera escapado una secuencia obviamente imperfecta, si es que consideraba importante este extremo.

Sin embargo, no se puede negar la presencia de ciertas dificultades en las transiciones, por lo que se ha propuesto para ellas otra solución. La más sorprendente de estas transiciones es el final relativamente claro del evangelio en 20,30-31, en donde el escritor reconoce que existe otro material que podía haber incluido en su obra, pero que ha decidido no hacerlo. La presencia de otro capítulo (21) y de otro final (21,24-25) suscita la posibilidad de que, tras completarse una forma anterior del evangelio (pero antes de que circulara cualquier forma que se haya conservado), alguien hizo ciertas añadiduras. Presumiblemente ese alguien *no fue* la persona que había compuesto la forma anterior a quien se le hubieran ocurrido nuevas ideas, pues tal persona podría haberse sentido libre para insertar el material del cap. 21 antes del final de 20,30-31[84] que él mismo había compuesto antes. Por ello se piensa que el evangelio en su forma actual es obra de dos manos. Un evangelista que compuso el cuerpo del evangelio y un redactor que hizo los añadidos posteriores.

Dentro de esta teoría, ¿cuál fue la finalidad de este redactor y cómo trabajó? Bultmann, que atribuyó secciones importantes del evangelio a esta labor de redacción, creó la figura del redactor eclesiástico. Según esta teoría, el escrito dejado por el evangelista tenía una teología demasiado radical; con el fin de hacerla más aceptable a la Iglesia en su conjunto (de ahí lo de «eclesiástico»), una suerte de censor añadió di-

84. Presumiblemente, al evangelista mismo no le era ya posible (¿fallecido?, ¿residente en otro lugar?) hacer esas adiciones.

versas secciones. Por ejemplo, a un evangelio no sacramental el redactor eclesiástico añadió las referencias al bautismo en 3,5, a la eucaristía en 6,51b-58 y a ambos sacramentos en 19,34b-35; a un evangelio que interpretaba que los novísimos (venida de Jesús desde el cielo, juicio, vida eterna) habían tenido ya lugar durante el ministerio de Jesús, el redactor eclesiástico añadió el motivo del juicio final (5,28-29; 12,48). Presuponer tal labor de censura se corresponde demasiado bien con una disposición mental moderna gobernada por el esquema tesis-antítesis y es innecesaria en la teoría del redactor.

Una suposición mucho más verosímil es la siguiente: el que se tomó la tarea de completar la labor del evangelista estaba de acuerdo con él substancialmente y pertenecía a la misma comunidad de pensamiento. Ciertamente, el estilo de las adiciones propuestas muestra respeto por lo que ya estaba escrito y un deseo de no modificar el esquema ya establecido; por ejemplo prefirió añadir un capítulo de apariciones postpascuales (cap. 21) tras el final ya existente de 20,30-31 antes que quebrar la cuidadosa disposición de las apariciones del cap. 20. Hay diversos tipos posibles de material que el redactor podría haber añadido: 1) Elementos omitidos. Hay diversas indicaciones (20,31; 21,25) de un cuerpo de tradiciones más amplio que no se había incluido. Alguna parte de ello quizá no fuera conocido por el evangelista o no habría convenido a sus propósitos, por ejemplo las apariciones en Galilea. 2) Material duplicado. En la forma final del Evangelio de Juan parece haber colecciones, con pequeñas diferencias, de substancialmente las mismas palabras de Jesús. Por ejemplo, 3,31-36 (en donde, torpemente, no hay una clara indicación de quién habla) parece un duplicado de cosas dichas en 3,7.11-13.15-18. Igualmente, partes de 16,4b-33 (pronunciadas en la Última Cena, considerablemente después de la indicación de 14,31 de que Jesús se marchaba) duplican estrechamente partes ya enunciadas en el cap. 14, y 6,51b-58 duplica dichos de 6,35-51a.

¿Por qué motivo hubo de añadir el redactor tal material a la obra del evangelista? Debemos especular a partir de la naturaleza de las adiciones propuestas. A veces, el material añadido no es significativamente distinto en tono o énfasis, por lo que fue incluido simplemente porque estaba en la tradición y el redactor no quería que se perdiese. En otras ocasiones los supuestos añadidos reflejan un interés teológico diferente, que se explica mejor si el pensamiento de la comunidad varió con el tiempo. Por ejemplo, 6,51b-58 saca a la luz el aspecto eucarístico del Pan de vida, suplementando el interés en el pan como revelación o enseñanza divinas en 6,35-51a. Pero no hay que llevar al extremo este proceder como si ello hubiera sido un correctivo impuesto por la censura eclesiástica, puesto que había ya referencias simbóli-

cas a la eucaristía en el relato de la multiplicación de los panes (6,1-15) que servía de base al discurso sobre el Pan de vida. Plausiblemente el diálogo de 21,15-17, que da a Pedro la responsabilidad del cuidado pastoral, fue incluido porque ofrecía la justificación para el desarrollo de la autoridad pastoral humana en una comunidad que hasta el momento miraba a Jesús como el único pastor..., un desarrollo —como teorizan algunos— necesario, dadas las divisiones cismáticas visibles en 1Jn. En tales casos, sin embargo, no se debería dar un salto hasta la conclusión de que, si el motivo de la adición del redactor fue promovido por las circunstancias de la historia posterior de la comunidad, tal material añadido es necesariamente tardío. Los dichos sobre el modo del martirio de Pedro (21,18) y la posibilidad de que el Discípulo amado no muriera (21,23) son tan vagos que precedieron seguramente a sus muertes respectivas. En algunos casos el redactor pudo haber revivido e incorporado una tradición antigua.

Sin entrar en su grado de probabilidad, lo cierto es que la teoría del redactor da razón de algunos de los rasgos observables en el evangelio tal como ha llegado hasta nosotros.

VI. AUTORÍA Y DISCÍPULO AMADO[85]

El evangelio afirma la existencia de un testigo ocular junto a la cruz (19,35), quien al parecer es «el discípulo al que amaba Jesús» (19,26). Jn 21,20.24 afirma que ese discípulo amado anónimo da testimonio y «ha escrito estas cosas». Ireneo (hacia el 180) identificó al Discípulo como Juan (uno de los Doce), que vivió en Éfeso[86] hasta la época de Trajano (hacia el 98). (De muchacho, Ireneo había conocido a Policar-

85. De la bibliografía sobre el Discípulo cf. P. S. Minear, NovT, 19 (1977), 105-123, M Pamment, ExpTim, 94 (1982-1983), 363-367. B. Byrne, JSNT, 23 (1985), 83-97; J. A. Grassi, *The Secret Identity of the Beloved Disciple,* Paulist, New York, 1992; J. H. Charlesworth, *The Beloved Disciple*, Trinity, Valley Forge, 1995.

86. Esta localización puede ser el aspecto más duradero de la información de Ireneo (*Adv. Haer.* III 1,1), pues la mayoría, probablemente, de los estudiosos piensa aún que el evangelio fue compuesto en la zona de Éfeso. Cf. S van Tilborg, *Reading John in Ephesus*, Brill, Leiden, 1996. Una minoría significativa sugiere Siria como lugar de composición, con alguna voz ocasional que se pronuncia por Alejandría. Para las tradiciones sobre Juan, cf R. A Culpeper, *John, the Son of Zebedee. The Life of a Legend*, University of South Carolina, Columbia, SC, 1994, M -É. Boismard (en francés, 1996), ha recogido textos para probar que Juan murió con su hermano Santiago en Jerusalén a comienzos de los 40, pero fue confundido posteriormente con Juan el presbítero/anciano de Éfeso (p. 521) Juan, sin embargo, se encontró con Pablo en el concilio de Jerusalén, datado por la mayoría hacia el 49 (tabla 6, Cap 16)

po, obispo de Esmirna, quien supuestamente habría conocido a Juan.) La identificación del Discípulo amado y evangelista como Juan (hijo del Zebedeo), con la variación de menor importancia de que tuvo ayudantes, recibió posteriormente el espaldarazo eclesiástico. Sin embargo, como hemos señalado antes (pp. 171-172), hoy día se acepta que esas presunciones de finales del siglo II sobre figuras que habían vivido cien años antes eran a menudo una simplificación, y que la tradición sobre la autoría tenía más interés en la *autoridad* que estaba detrás de un escrito bíblico que en el autor físico. Como ocurre con los otros evangelios, la mayoría de los estudiosos duda de que éste haya sido escrito por un testigo ocular de la vida pública de Jesús[87].

¿Quién era el Discípulo amado? Hay tres posiciones. *Primera*: algunos proponen una figura conocida del NT. Además del candidato tradicional (Juan, hijo del Zebedeo) otros han propuesto a Lázaro, Juan Marcos y Tomás (Charlesworth). Aunque pueda haber algún pasaje que dé apoyo a cada una de esas identificaciones, si rechazamos esa larga tradición que apunta a Juan, nos vemos reducidos a la conjetura. *Segunda*: algunos investigadores han estimado que el Discípulo amado es un puro símbolo, creado como modelo del perfecto discípulo. El que nunca se le otorgue un nombre y el que aparezca junto con Pedro en escenas de los otros evangelios conocidas por nosotros, donde no se menciona esa figura[88], ha sido invocado como prueba de su no historicidad. Sin embargo, otro personaje joánico sin nombre, que tiene un papel simbólico y aparece en lugares donde en los Sinópticos no se le menciona, a saber, la madre de Jesús (2,3-12; 19,25-27), fue ciertamente una figura histórica. La presencia del Discípulo amado al pie de la cruz cuando los Doce habían huido indica sólo que no era ni uno de los Doce[89], ni tampoco un apóstol, un término nunca usado en el Evangelio de Juan. *Tercero:* otros estudiosos (con los que estoy de acuerdo) formulan la teoría de que el Discípulo amado fue una figura menor durante el tiempo del ministerio público de Jesús, demasiado poco importante como para ser recordado en la tradición más oficial de los Sinópticos. Pero puesto que este personaje llegó a ser importante en la historia de la comunidad joánica (quizás como su fundador), se

87. Un excepción importante es Hengel, *Question*, quien identifica al autor como Juan el anciano (no Juan el apóstol), jefe de escuela en Asia Menor, a donde se había trasladado desde Palestina. De joven había conocido a Jesús, y luego se presentó a sí mismo como el Discípulo amado.

88. Compárese Mc 14,18-21; 14,54; 16,1-4 con Jn 13,23-26; 18,15-18; 20,1-10 respectivamente. No hay paralelo sinóptico para Jn 21,20-23.

89. Sobre la tradición de que había discípulos de Jesús, además de los Doce, presentes en la pasión, cf. BDM 2, 1017-1018.1171-1173.

transformó en la figura ideal de su evangelio, capaz de ser comparado con Pedro por su mayor cercanía a Jesús en el amor.

¿Fue el Discípulo amado el evangelista? Ésta sería la impresión ofrecida por Jn 21,20.24: «El que ha escrito estas cosas». ¿Podría ser esto, sin embargo, una simplificación del redactor que añadió el cap. 21, y que precisó en exceso lo que con más exactitud se dice en 19,35: «El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; él sabe que dice verdad para que vosotros creáis»? Este pasaje del cap. 19 podría significar que el Discípulo amado no fue el evangelista, sino un testigo de Jesús y, por ello, la *fuente* de la tradición que se ha concretizado en el cuarto evangelio. El evangelista que escribió ese texto pudo haber sido un discípulo o seguidor del Discípulo amado (al que describe en tercera persona), y no él mismo como testigo ocular del ministerio de Jesús. Ciertamente, si se postula que el autor de las epístolas joánicas es diferente al del evangelio (p. 510) y que existió la figura del redactor, se podría estar de acuerdo con aquellos que piensan en una «escuela joánica»[90], es decir, varios discípulos que emplean un mismo estilo y material tradicional en la comunidad... tradicional porque en todo o en parte le había dado forma el Discípulo amado.

Esta tesis explicaría por qué algunas características del Evangelio de Juan[91] reflejan plausiblemente un origen en la vida pública de Jesús, mientras que otras parecen muy lejos de ese ministerio:

a) Familiaridad con Palestina. Juan conoce el emplazamiento de Betania (11,18), el huerto allende el torrente Cedrón (18,1), el pórtico de Salomón en el Templo (10,23), las piscinas de Betesda (5,2) y Siloé (9,7), y el *litóstrotos* (19,13). Estos lugares no están mencionados en los otros evangelios, y en ocasiones los testimonios externos apoyan la exactitud joánica. Otras referencias geográficas de este evangelio (Betania allende el Jordán en 1,28; Enón cerca de Salim en 3,23) no han sido aún identificadas, pero deberíamos ser cautos en recurrir a interpretaciones meramente simbólicas de esos nombres.

b) Familiaridad con el mundo judío. En 5,9b; 6,4; 7,2; 10,22 se mencionan fiestas judías, y el diálogo subsiguiente muestra un conocimiento de las ceremonias de esas festividades y de su teología. El autor menciona las costumbres judías tanto explícita (reglas de pureza en 2,6; 1828; el cordero pascual en 19,36) como implícitamente (quizás la contextura de la túnica de 19,23).

90 Cf Culpeper, *School*, 258-259, para el posible significado de esa designación

91 Continuaremos llamando «Juan» tanto al evangelio como al evangelista, independientemente de quién fuera el Discípulo amado y el autor evangélico

Aunque la tradición que está detrás del Evangelio de Juan esté firmemente enraizada en el judaísmo y Palestina[92], la presentación de esa tradición se ha alejado considerablemente del ministerio de Jesús. Ciertamente, el evangelista lo sabe (2,22) y defiende tal desarrollo como guiado por el Espíritu-Paráclito (16,12-14). Los que confiesan a Jesús han sido expulsados de la sinagoga (9,22; 12,43); ciertamente los cristianos han sido asesinados por píos frecuentadores de la sinagoga (16,2). Hemos observado en la n. 13 que el uso joánico de «los judíos» refleja actitudes desarrolladas en la historia de la comunidad joánica. A diferencia del Jesús de los evangelios sinópticos, el de Juan habla explícitamente de su divinidad y de su preexistencia (8,58; 10,30-38; 14,9; 17,5). Es saludado como Dios (20,28); y la disputa básica con los judíos no es ya acerca de la violación del sábado, sino por hacerse igual a Dios (5,16-18; 19,7). Acciones típicas de Jesús como curar a los lisiados, multiplicar los panes o abrir los ojos de los ciegos son en este evangelio tema de largas homilías que implican una reflexión teológica y un debate en torno a las líneas de interpretación judía de la Escritura (5,30-47; 6,30-51a; 9,26-34). Al contrario que en la tradición sinóptica, un significativo grupo de samaritanos cree en Jesús, independientemente de los primeros seguidores de éste (4,28-42).

Tales progresos pueden explicarse mejor si la tradición sobre Jesús procedente del Discípulo amado ha sido objeto de reflexión durante muchos años y se ha expandido a la luz de las experiencias comunitarias joánicas. Comenzando con la aceptación de Jesús como el profeta final y el mesías de las esperanzas judías (1,40-49), la tradición ha avanzado hasta «cosas mayores» (1,50). Jesús no es sólo el Hijo del hombre que descenderá del cielo al final de los tiempos para juzgar al mundo; su hora ya ha venido y ya ha descendido del cielo. Éste es el secreto de su ministerio: lo que hace y dice es lo que ha visto y oído cuando estaba cabe Dios antes de que él, la Palabra, se hiciera carne (5,19; 8,28; 12,49). Los maestros de Israel han creído en un Moisés que ascendió al Sinaí, tuvo contacto con Dios allí, y descendió para repetir lo que había oído; pero Jesús es mayor que Moisés. No necesita ascender a Dios, sino que ha descendido de arriba, del cielo, donde ha visto a Dios, de modo que cualquiera que crea en él no será juzgado jamás (3,10-21)[93].

92. Bultmann sostuvo que una de las fuentes de Juan (el Discurso de Revelación) estaba compuesta en arameo, y otros investigadores han explicado pasajes del cuarto evangelio como una traduccion del arameo Cf C F Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, University Press, Oxford, 1922, y la discusión de S Brown, CBQ, 26 (1964), 323-339

93 Los samaritanos habían rechazado la obra de David, para ellos era Moisés la figura salvifica por excelencia Es tentador especular que esos samaritanos creyentes en

El Discípulo amado debió de haber vivido durante el desarrollo histórico de la comunidad (y quizá también la expulsión de la sinagoga), de modo que pudo haber existido una cierta simbiosis entre él y el evangelio que presenta por escrito una tradición que no sólo tiene sus raíces en la experiencia de Jesús, sino que incorpora también décadas de reflexión sobre esa experiencia. El evangelista, que tejió la tradición más su reflexión teológica en una obra de una técnica literaria única, debió de ser posiblemente un discípulo del Discípulo amado, sobre el que escribe en tercera persona. Y el redactor, si es que hubo alguno, debió de ser otro discípulo.

VII. INFLUENCIAS SOBRE EL PENSAMIENTO JOÁNICO

Se ha caracterizado a menudo al de Juan como un evangelio helenístico. Su uso de ideas abstractas como luz y verdad; su división dualista de la humanidad entre luz y tinieblas, verdad y mentira; su concepción de la Palabra..., todas estas características han sido interpretadas ampliamente en otro tiempo como un producto del pensamiento filosófico griego, o como una combinación de filosofía y religión (p. ej. como la literatura hermética), o de las religiones mistéricas paganas. Una propuesta intermedia era que las obras del filósofo judío Filón de Alejandría (antes del 50) habían servido como canal de tal pensamiento, particularmente en relación con la «Palabra»[94]. Otro grupo de investigadores ha acentuado la relación de Juan con el gnosticismo (incipiente). El salvador joánico que procede de un mundo ajeno, de arriba[95] —que dice que ni él ni los que lo acepten son de este mundo (17,14),

Jesús (4,39-42) sirvieron de catalizador para la idea de Jesús como del Hijo del hombre que desciende de los cielos, una figura similar pero superior a la de Moisés. Es significativo que los oponentes judíos del Jesús joánico lo consideraran un samaritano (8,48). Sobre el tema de los samaritanos y el Evangelio de Juan, cf. G. W. Buchanan, en J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity* (Hom. a E. R. Goodenough), Brill, Leiden, 1968, 149-175; E. D. Freed, CBQ, 30 (1968), 580-587; C. H. H. Scobie, NTS, 19 (1973), 390-414; J. D. Purvis, NovT, 17 (1975), 161-198; M. Pamment, ZNW, 73 (1982), 221-230.

94. Dodd, *Interpretation*, 10-73, ofrece una conveniente visión de conjunto de estas teorías. Cf. también G. W. MacRae, CBQ, 32 (1970), 13-24; R. Kyssar, *Fourth Evangelist*, 102-146; Borgen, *Bread*, insiste mucho, aunque con circunspección, sobre lo de Filón de Alejandría; cf. también D. A. Hagner, JETS, 14 (1971), 20-36.

95. Ésta es la imagen dibujada por W. A. Meeks, «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism», en JBL, 91 (1972), 44-72; cf. también la colección de artículos de M. de Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven and the Son of God*, Scholars, Missoula, 1977. Para un rechazo fuerte de la influencia gnóstica, cf. C. A. Evans, *Word*.

y que promete volver para llevarlos a la morada celestial (14,2-3)—, puede encajarse bien con la cosmovisión gnóstica (aunque el amor de Dios por el mundo, en 3,16, no cabe en ella). Hasta hace poco se conocían muy pocas obras gnósticas auténticas, y nuestro conocimiento del gnosticismo del siglo II procedía de extractos de los Padres de la Iglesia. De ellos sabemos que el primer comentarista de Juan (Heracleón, discípulo de Valentín, de mediados del siglo II) era gnóstico[96]. Ahora, sin embargo, con los descubrimientos de Chenoboskión (Nag Hammadi) en Egipto, a finales de los años cuarenta, tenemos obras gnósticas en copto (la mayoría traducida de originales griegos del siglo II). Aunque en ellas hay paralelos estilísticos ocasionales (n. 76), todos esos nuevos documentos son muy diferentes de un evangelio narrativo como el de Juan; y muchos dudan de que su autor tomara prestadas ideas de ese gnosticismo[97]. Otra propuesta ve paralelos entre Juan y los escritos mandeos posteriores (p. 152) con su mezcla sincretista de tradiciones judías y mitos gnósticos. Todas esas teorías están de acuerdo en substancia en que las peculiaridades de lenguaje y pensamiento joánicos no proceden del mundo palestino de Jesús de Nazaret.

Una aproximación muy diferente ve los orígenes básicos de la cristiandad joánica dentro del mundo palestino con toda su diversidad judía, un mundo influido por el helenismo, pero cuyo primer catalizador era la reflexión sobre la herencia de Israel. El contenido de esta herencia se deduce no sólo simplemente de la Ley y los Profetas, sino también de la literatura sapiencial proto y deuterocanónica (cf. p. 32) y de la literatura apócrifa e intertestamentaria. En particular el enriquecimiento que supone la aportación de los manuscritos del Mar Muerto entra dentro de esa imagen. En esos documentos encontramos ideas y vocabulario estimados como no auténticamente palestinos por los críticos de otros tiempos, por ejemplo el mundo dividido entre luz y tinieblas (Jn 3,19-21); las gentes bajo el poder de un principio angélico perverso (1Jn 5,19); personas que andan en la luz o las tinieblas (8,12; 1Jn 1,5-7); andar en la verdad (2Jn 4: 3Jn 4); la discreción de espíritus (1Jn 4,1); los espíritus de la verdad y del error (1Jn 4,6). La

96. Se dice que Gayo, un erudito eclesiástico romano de finales del siglo II, atribuyó el Evangelio de Juan a Cerinto, que tenía tendencias gnósticas.

97. Bultmann y Haenchen postulan una influencia gnóstica en Juan y en sus fuentes. Otros piensan que el cuarto evangelista se enfrentó a muchos problemas que aparecen luego en los escritos gnósticos posteriores, pero que no tomó las respuestas (totalmente diferentes) de ellos; cf. J. M. Lieu, ExpTim, 90 (1978/1979), 233-237. Sobre Juan y el *Evangelio de Tomás*, cf. R. E. Brown, NTS, 9 (1962/1963), 155-177; G. J. Riley, *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*, A/F, Minneapolis, 1994.

semejanza en pensamiento y vocabulario entre los manuscritos del Mar Muerto y Juan debe desterrar la idea de que la tradición joánica no pudo haberse desarrollado en suelo palestino.

No hay pruebas de una familiaridad directa de Juan con los manuscritos del Mar Muerto; más bien existe la posibilidad de un conocimiento indirecto de un tipo de pensamiento y expresiones corrientes en Qumrán y quizás en una zona más amplia. Hay interesantes paralelos entre lo que conocemos de Juan Bautista y las creencias atestiguadas en los manuscritos (aunque no es necesario que pensemos que el Bautista era un miembro de la comunidad qumránica), y en el NT es el evangelista Juan el que muestra un mayor interés por los discípulos del Bautista. Juan puede ser exacto históricamente al presentar a los primeros discípulos de Jesús como discípulos de Juan Bautista, y a Jesús bautizando al menos durante un breve lapso de tiempo. Esto deja abierta la posibilidad de que los discípulos del Bautista fueran el canal por el que el vocabulario y las ideas qumránicas hubieran llegado a la tradición joánica[98]. El que mucho de ese vocabulario similar al de Qumrán aparezca en los discursos de Jesús en Juan (en mucha mayor extensión que en los Sinópticos) no debe llevarnos necesariamente a concluir prematuramente que los materiales en bruto de esos discursos fueron una composición artificial del evangelista. Si Qumrán es un ejemplo de un ámbito de pensamiento de una extensión amplia, Jesús pudo también estar familiarizado con su vocabulario e ideas, ya que el Verbo hecho carne habló el lenguaje de su tiempo. La tradición joánica, con su especial afecto por ese estilo de pensamiento, pudo haber tenido mayor interés por conservarlo[99], así como recordar y hacer hincapié en ideas que no parecían tan importantes a los escritores sinópticos. La posibilidad de que la presentación joánica de Jesús tenga orígenes palestinos y judíos nos lleva al tema del desarrollo de la comunidad joánica.

VIII. HISTORIA DE LA COMUNIDAD JOÁNICA

Como notamos al tratar de los evangelios sinópticos, a causa de que el material sobre Jesús fue moldeado por cada evangelista para un público determinado, los evangelios pueden proporcionarnos indirectamen-

98. Salvo la posible identificación del Discípulo amado con la figura innominada que aparece junto a Andrés en Jn 1,35-40, no tenemos seguridad de que fuera discípulo de Juan Bautista.

99. Algunas expresiones características de Juan tienen un débil eco en los Sinópticos (p. ej. la «hora» de Mc 14,35 y el solemne «Yo soy» de Mc 6,50 y 14,62).

te información sociológica y teológica sobre los cristianos que conservaron, moldearon y/o recibieron los recuerdos del Maestro. La presentación de Jesús del Evangelio de Juan se caracteriza muy claramente por debates y disputas con los adversarios; y tenemos tres epístolas de Juan que son un claro eco del pensamiento joánico, pero más abiertamente dirigidas a un público específico y sus problemas. Consecuentemente es muy posible que podamos reconstruir más elementos del trasfondo de Juan que de ningún otro evangelio. Ahora bien, no se debería confundir tal investigación reconstructora con la exégesis, que debe ocuparse de lo que el evangelio intentó decir a sus lectores. El evangelista nos habla de su propósito en 20,31, pero con ello no pretendía exponer su trasfondo.

Voy a presentar ahora una reconstrucción de la historia de la comunidad joánica[100], pero con la advertencia de que aunque ello explique muchas características del evangelio, todo sigue siendo una hipótesis y es necesario añadir un «quizás» a cada frase. Esta reconstrucción no sólo abarca el evangelio y su redacción, sino también las epístolas joánicas (de las que trataremos con mayor detalle en los Caps. 12-14). Pueden distinguirse cuatro fases: 1) Una primera que precede al evangelio escrito, pero en la que se va moldeando su pensamiento (*hasta* los años 70 u 80). En Palestina, o cerca de ella, unos judíos de creencias más o menos comunes, entre los que se contaban seguidores de Juan Bautista, aceptaron a Jesús como el mesías davídico, en quien se habían cumplido las profecías y al que confirmaban sus milagros (cf. los títulos en Jn 1). Entre ellos, con una importancia insignificante al principio, había un hombre que había conocido a Jesús y había sido su discípulo durante su vida pública y que con el tiempo sería el Discípulo amado. A estos primeros seguidores se añadieron otros judíos con una mentalidad poco afecta al Templo, quienes hicieron algunos conversos en Samaría (Jn 4). Éstos interpretaron a Jesús en principio de acuerdo con un trasfondo mosaico (en cuanto distinto al davídico): Jesús había estado con Dios, al que había visto y cuya palabra había traído a este mundo. La aceptación de este segundo grupo sirvió de catalizador para el desarrollo de una cristología elevada de la preexistencia (contemplada a la luz del trasfondo de la divina Sabiduría[101]); esto

100. Explicada en detalle en R. E. Brown, *Community*, con una tabla en las pp. 166-167. Mis puntos de vista son semejantes a los de J. L. Martyn, cuya obra, muy importante, es resumida en 171-174. Las opiniones diferentes de G. Richter, O. Cullmann, M.-É. Boismard y W. Langbrandtner aparecen expuestas en las pp. 174-182. Cf. también Mattill, «Johannine»; Neyrey, *Ideology*; Painter, *Quest*.

101. En BGJ 1, 521-523 se ofrecen paralelos entre el Jesús joánico y la Sabiduría divina personificada; también en Scott, *Sophia*.

condujo a debates con los judíos, quienes pensaron que los cristianos joánicos estaban abandonando el monoteísmo judío haciendo de Jesús un segundo Dios (5,18). Finalmente, los dirigentes de esos judíos expulsaron de la sinagoga a los cristianos joánicos (9,22; 16,2)[102]. Estos últimos, al sentirse abandonados por los suyos, adoptaron una actitud muy hostil hacia «los judíos», a quienes consideraban hijos del Diablo (8,44). Estos cristianos hacían mucho hincapié en la realización actual de las promesas escatológicas de Jesús para compensar lo que habían perdido en el judaísmo (de ahí el tema de la substitución, tan notable en este evangelio). Al mismo tiempo los cristianos joánicos despreciaban a los creyentes en Jesús que no rompían abiertamente con la sinagoga como ellos (cuyo modelo eran los padres del ciego de nacimiento en 9,21-23; también 12,42-43). El discípulo mencionado más arriba había promovido esta transición y había ayudado a otros a hacerla, llegando a ser así el Discípulo amado.

2) Fase durante la cual el evangelista escribió el evangelio básico[103]. Puesto que estos cristianos consideraban a «los judíos» ciegos e increyentes (12,37-40), la llegada de los griegos a la fe fue considerada como el cumplimiento del plan de Dios (12,20-23). La comunidad, o parte de ella, se había trasladado desde Palestina a la Diáspora para enseñar a los griegos (7,35), quizás a la zona de Éfeso[104]. Este traslado arroja luz sobre la atmósfera helenística del evangelio y sobre la necesidad de explicar los nombres y títulos semíticos (p. ej. rabbí; mesías). Este contexto abrió al pensamiento joánico posibilidades universalistas, al intentar dirigirse a un público más amplio. El rechazo y la persecución, sin embargo, convencieron a los cristianos joánicos de que el mundo

102. Esta tesis *no está* basada en la existencia, interpretación o datación (fechada a menudo hacia el 85) de la *Birkat ha-mînîm*, insertada como la duodécima entre las *Dieciocho Bendiciones (Shemoné Esréh)*, es decir, en realidad una maldición judía contra los considerados herejes. A pesar de que la inserción de esa maldición se una con la figura de R. Samuel el Joven/Pequeño, que floreció hacia el 100, no conocemos la extensión y la rapidez con la que se aceptó tal imprecación. La inclusión de los cristianos entre los herejes debió de ocurrir considerablemente más tarde que la composición del Evangelio de Juan. Cf. las dudas suscitadas por R. Kimelman en E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Fortress, Philadelphia, 1981, 2, 226-244; también W. Horbury, JTS, NS 33 (1982), 19-61; L. H. Schiffman, *Who Was a Jew?*, Ktav, Hoboken, 1985; V. Martin, *A House Divided*, Paulist, New York, 1995.

103. Plausiblemente fue un discípulo del Discípulo amado, no un testigo ocular del ministerio de Jesús, aunque quizás, como sugiere este párrafo, alguien más helenizado que el Discípulo amado, y/o que vivió en la Diáspora.

104. Cf. la n. 86. Dado el interés de este evangelio por los discípulos de Juan Bautista, es notable que el único lugar en el que son mencionados éstos en el NT fuera de Palestina sea en Éfeso (Hch 19,1-7). Cassidy, *John's Gospel*, encuentra ecos de una persecución por parte del Imperio en el Evangelio de Juan, pero esto parece dudoso.

(como «los judíos») se oponía a Jesús. Se consideraban a sí mismos como no de este mundo, el cual está bajo el poder de Satán, el Príncipe de este mundo (17,15-16; 14,30; 16,33). Al relacionarse con otros cristianos rechazaban a algunos porque tenían una cristología tan inadecuada que eran realmente increyentes (6,60-66). Otros, simbolizados por Simón Pedro, creyeron verdaderamente en Jesús (6,67-69), pero se pensaba de ellos que no tenían tanta penetración espiritual como los cristianos joánicos, simbolizados por el Discípulo amado (20,6-9). Albergaban, empero, la esperanza de que las divisiones entre ellos y la comunidad joánica se subsanaran y fueran uno (10,16; 17,11). Sin embargo, el hincapié unilateral en la divinidad de Jesús (generado en las luchas con los dirigentes de las sinagogas) y en la necesidad del amor como mandamiento único (13,34; 15,12.17) abrió el camino para que algunos en la generación siguiente, cuyo único conocimiento de Jesús procedía de este evangelio, defendieran puntos de vistas exagerados[105].

3) Fase en la que se escribieron las dos primeras epístolas joánicas (1 y 2: hacia el 100). La comunidad se dividió en dos: *a*) unos siguieron las ideas expresadas por el autor de 1 y 2Jn (otro autor joánico distinto del evangelista). Este redactor complementó el evangelio insistiendo en la humanidad de Jesús (venido en carne) y en el comportamiento ético (cumplir los mandamientos); *b*) muchos se apartaron (al menos según la opinión del autor de 1Jn 2,18-19) y se hicieron anticristos e hijos del Diablo, porque habían exagerado de tal modo la divinidad de Jesús que no daban importancia alguna a su vida humana o a su propio comportamiento (aparte del simple hecho de creer en Jesús; cf. pp. 511-512). Sin embargo, en la comunidad joánica no había una estructura suficientemente autoritaria como para permitir al autor imponer la disciplina a los cismáticos, quienes buscaban activamente más partidarios; ante quienes se encontraban perplejos sobre la verdad sólo podía urgir que sometieran a prueba los espíritus (1Jn 4,1-6).

4) Fase durante la cual se escribió 3Jn y en la que el redactor añadió el cap. 21 (hacia el 100-110) al evangelio. La desintegración de la comunidad joánica condujo al desarrollo de una estructura pastoral e hizo que los que sentían simpatía por la cristología descrita en

105. Aunque el evangelio *no estaba* dirigido a «los judíos» (o a los paganos que rechazaban la evangelización y que junto con «los judíos» constituían «el mundo», antagonista de Jesús), su apelación a los creyentes (20,31) —pensada para fortalecer su fe— fue generada por la hostilidad sufrida en la historia de la comunidad. Se debe distinguir entre el propio pensamiento del evangelista y cómo su evangelio fue leído por otros que tenían sus propios presupuestos. Schnelle, *Anti-Docetic*, y M. M. Thompson, *Humanity*, ofrecen diversas interpretaciones de cómo el evangelio presenta la humanidad de Jesús.

3.*a*) se acercaran a la Gran Iglesia, «católica». En la 3Jn, incluso aunque al autor no le gustara porque se había transformado en una autoridad, Diotrefes representaba probablemente esta nueva tendencia, ajena a la precedente confianza joánica en el Espíritu como único maestro. Semejantemente, en Jn 21,15-17 Jesús impone a Simón Pedro la tarea de pastorear a sus ovejas, con lo que el redactor reconoce la existencia de pastores humanos al lado de Jesús, el pastor ideal. Esta evolución habría de llevar finalmente a algunos cristianos joánicos a la Gran Iglesia, lo que haría que la herencia joánica se conservara en ella. Por otra parte, los que simpatizaban con la cristología descrita en 3.*b*) (quizás el grupo más amplio) llevaron su interpretación hasta el docetismo (según el cual Jesús no es verdaderamente humano) y el gnosticismo (en el que este mundo se concibe como tan distorsionado que no puede haber sido una creación de Dios[106]), y finalmente hacia el montanismo (en el que Montano era la representación corpórea del Paráclito para guiar a la Iglesia).

IX. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) El pasaje de 7,53-8,11, que trata del juicio de Jesús acerca de la mujer sorprendida en adulterio, falta en los mejores manuscritos griegos. Aunque para muchos (incluidos los católicos) esta historia es Escritura canónica e inspirada, es casi cierto que está fuera de contexto en el Evangelio de Juan, a pesar de su posible relación con 8,15.46a. Algunos manuscritos colocan esta historia después de Lc 21,38 como continuación de las insidiosas preguntas formuladas a Jesús antes de su prendimiento (Lc 20,20-40). Podemos tener aquí una antigua historia sobre la misericordia de Jesús para con los pecadores (cf. Papías, en Eusebio, HE III 39,17) que circuló independientemente de los cuatro evangelios y que no pudo ser incluida en ellos hasta que se produjo un cambio en la animadversión de la Iglesia a perdonar el adulterio (*El Pastor*, de Hermas, *Mandato* 4,1). Este pasaje ofrece una ocasión para reflexionar sobre la relación entre la tradición de Jesús y la enseñanza de la Iglesia.

2) En el Sermón de la montaña de Mateo (5,44) Jesús dice: «Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen». En el «Amaos unos a otros» de 13,34 y 15,12.17 el Jesús joánico piensa en el amor

106. Como hemos ya mencionado, el primer comentarista de Juan en el siglo II fue un gnóstico valentiniano; los cismáticos pudieron muy bien ser la ruta por la cual este valioso instrumento teológico fue puesto a disposición de esa escuela de pensadores gnósticos.

hacia los compañeros en la fe que son hijos de Dios; pero nada se dice de los enemigos. (Ciertamente, el Jesús joánico no ruega por el mundo [17,9: cf. 1Jn 5,16c].) Así, el «nuevo mandamiento» joánico del amor puede parecer estrecho a algunos e incluso sectario. Ahora bien, desde otro punto de vista amar a aquellos con los que se debe convivir puede ser el ejercicio más dificultoso de amor. Las oraciones cristianas por los que están fuera de la fe y la preocupación por ellos pueden verse comprometidas por una falta de amor por otros creyentes en Cristo. Irónicamente, las iglesias han luchado unas contra otras terriblemente en las zonas de misión, ¡a la vez que todos proclamaban su amor por aquellos que aún no creen en Cristo[107]!

3) Existe una notable división sobre el tema del sacramentalismo del Evangelio de Juan. Un grupo de investigadores ve pocas, o ninguna, referencias a los sacramentos (especialmente bautismo y eucaristía); ciertamente, algunos caracterizarían a Juan como antisacramental. Su juicio se basa en la ausencia de referencias claras al bautismo (cf. Mt 28,29; Mc 16,16) y a la eucaristía (cf. Mc 14,22-24 par.). De este hecho procede la tesis de Bultmann sobre un redactor eclesiástico que introdujo referencias sacramentales para hacer al evangelio aceptable a la Iglesia. Otros mantienen que Juan es el más sacramentalista de los evangelios; detectan, ciertamente, más de veinte alusiones o referencias simbólicas al bautismo y la eucaristía en el uso por parte de Juan del agua, pan, vino, adquirir el conocimiento, etc.[108]. Para evitar una indagación demasiado imaginativa de tales referencias se ha sugerido la aplicación de controles exteriores, por ejemplo insistir en que los que se proponen como símbolos sacramentales joánicos puedan ser verificados en contextos sacramentales en otros escritos del NT o de la iglesia primitiva y/o en el arte de las catacumbas. Una posición intermedia mantiene que las palabras y acciones del Jesús joánico son anticipacio-

107. Los católicos pueden reflexionar sobre el hecho de que antes del concilio Vaticano II raramente se mencionaba en sus oraciones a los no cristianos (o incluso a los no católicos) que sufrían desastres o persecución política; después del Concilio, laudablemente, lo han hecho con gran seriedad. Al mismo tiempo, sin embargo, antes de ese concilio raramente —si es que alguna vez— atacaban a sus colegas católicos públicamente; posteriormente lo han hecho a voces y en público en sus peleas por cuestiones relacionadas sobre la libertad o el conservadurismo. ¿Pueden convencer a los demás de que se preocupan de los de fuera cuando virtualmente se odian unos a otros?

108. Para diversas opiniones, cf. O. Cullmann, *Early Christian Worship* (SBT 10), SCM, London, 1953; B. Vawter, TS, 17 (1956), 151-166; R. E. Brown, TS, 23 (1962), 183-206; también BNTE, cap. IV; B. Lindars, SJT, 29 (1976), 49-63; K. Matsunaga, NTS, 27 (1980-1981), 516-524; W. R. Paschal, *Tyndale Bulletin*, 32 (1981), 151-176; C. K. Barret, *Essays*, 80-97; F. J. Moloney, *Australian Biblical Review*, 30 (19982), 10-33.

nes proféticas de los sacramentos más que referencias directas. Juan ha sido considerado el escrito más sacramentalista del NT en un amplio sentido: *el Jesús joánico utilizó el lenguaje de este mundo para referirse a realidades del mundo futuro...*, se usa lo terreno para simbolizar lo celeste. En mi opinión, la interpretación sacramental amplia del simbolismo joánico, ciertamente verificable, decanta las suertes en favor de ver referencias simbólicas concretas al bautismo y la eucaristía.

4) Más arriba (p. 459) hemos sugerido una interpretación doble del discurso del Pan de vida: revelación de Jesús y carne y sangre de Jesús. En Lc 24,27-35 hay dos caminos por los que se reconoce la presencia del Jesús resucitado: la interpretación de las Escrituras y la fracción del pan. Podemos tener aquí el formato incipiente de un oficio litúrgico en el que los cristianos han buscado su alimento a lo largo de los siglos: el oficio de la palabra (leer y predicar las Escrituras) y el oficio sacramental (la eucaristía). Las iglesias se han visto a veces divididas sobre qué merece un mayor interés, pero a menudo se ha considerado ideal incluir ambos elementos en una función litúrgica dominical. Quizá los lectores deseen reflexionar sobre su propia experiencia de vida eclesial, especialmente si ha habido cambios en las últimas décadas, para ver cómo actúa el equilibrio[109].

5) He insistido anteriormente en que la investigación de la historia de la comunidad joánica y la discusión sobre las fuentes y la composición de Juan no constituyen una exégesis en el sentido de determinar qué es lo que pretendió el autor comunicar a sus lectores. Quizá se haya prestado demasiada atención a los temas de trasfondo y demasiado poco al deseo del evangelio de ayudar a los lectores a creer que Jesús es el mesías, el Hijo de Dios, y así alcanzar la vida eterna en su nombre (20,31). Clemente de Alejandría llamó a Juan el «evangelio espiritual». Muchos de los intereses joánicos dan la razón a esta perspectiva. Por ejemplo: la imagen pedagógicamente simple de que a través de un renacimiento en agua y en Espíritu los creyentes reciben la vida propia de Dios, y de que esta vida se alimenta con la carne y sangre de Jesús; el dramático hincapié en el contacto estrictamente personal con Jesús; la múltiple función de las figuras joánicas como el ciego o la samaritana que personifican diferentes reacciones ante la fe; el lenguaje sobre el amor que une a los creyentes con Jesús al igual que el amor une al Padre con el Hijo; la inhabitación del Paráclito gracias a la cual se puede llegar a Jesús; la importancia del discipulado, función de

109. Cf. B. D. Chilton, *A Feast of Meanings: Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles* (NovTSup 72), Brill, Leiden, 1994; F. J. Moloney, *A Body Broken for a Broken People: Eucharist in the NT*, Hendrickson, Peabody, 1996.

la que todos pueden participar. Para Juan no hay ciudadanos de segunda clase entre los verdaderos creyentes, todos ellos son hijos de Dios en Cristo.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL EVANGELIO DE JUAN

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: Beasley-Murray, G. R., WBC, 1987; Bernard, J. H. (2 vols.: ICC, 1928); Brown, R. E. (2 vols.: AB, 1966, 1970 = BGJ); Burge, G. M., GNTE, 1992; Haenchen, E. (2 vols.: Hermeneia, 1984); Johnson, T. F., NIBC, 1993; Kysar, R., AugC, 1986; ABD 3, 912-931; Lindars, B., NCBC, 1972; NTG, 1990; Macgregor, G. H. C., Moffatt, 1919; Marsh, J., PC, 1968; Michaels, J. R., NIBC, 1989; Morris, L., NJCNT, 1971; Newman, B. M.-E. A. Nida, TH, 1980; O'Day, G. R., NInterpB, 1995; Richardson, A., TBC, 1959; Sanders, J. N.-B. A. Mastin, HNTC, 1969; Sloyan, G. S., IBC, 1988; Smith, D. M., ProcC, [2]1986; NTT, 1995; Stibbe, M. W. G., RNBC, 1993; NTR, 1994.

BIBLIOGRAFÍAS: Malatesta, E., *St. John's Gospel 1920-1965* (AnBib 32), PIB, Roma, 1967; Wagner, G., EBNT 1987; Van Belle, G., *Johannine Bibliography 1966-1985* (BETL 82), Leuven University, 1988; Haenchen, *John* 2, 254-346; Mills, W. E., BBR, 1995.

HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN: Howard, W. F., *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, Epworth, London, [4]1955; Kysar, R., *The Fourth Evangelist and His Gospel,* Augsburg, Minneapolis, 1975: abarca los años 1955-1975; «The Fourth Gospel: A Report on Recent Research», ANRW II 25,3, 1985, 2391-2480: cubre hasta 1977; «The Gospel of John in Current Research», en RSRev, 9 (1983), 314-323: abarca hasta 1983; Sloyan, G. S., *What Are They Saying about John?,* Paulist, New York, 1991: cubre los años 1970-1990; Carson, D. A., *Themelios,* 9 (1983), 8-18; Smalley, S. S., ExpTim, 97 (1985-1986), 102-108; du Rand, J. A., *Johannine Perspectives,* Orion, South Africa, vol. 1, 1991: trata también las Epístolas y el Apocalipsis; Menken, M. J. J., 1993, «Johannine Christology», en de Boer, *From Jesus,* 292-320.

Abbott, E. A., *Johannine Vocabulary,* Black, London, 1905.
Anderson, P. N., *The Christology of the Fourth Gospel* (WUNT 2,78), Mohr-Siebeck, Tübingen, 1996.
Ashton, J., *Understanding the Fourth Gospel,* Clarendon, Oxford, 1991.
Ashton, J. (ed.), *The Interpretation of John,* Fortress, Philadelphia, 1986. Artículos importantes.
Bacon, B. W., *The Gospel of the Hellenists,* Holt, New York, 1933.
Barrett, C. K., *The Gospel According to St. John*, London, SPCK, [2]1978.
Barret, C. K., *Essays on John,* SPCK, London, 1982.

Beasley-Murray, G. R., *Gospel of Life. Theology in the Fourth Gospel,* Peabody, Hendrickson, MA, 1991.
Blank, J., *El evangelio de san Juan,* 2 vols., Herder, Barcelona, 1979-1980.
Boismard, M. E., *El prólogo de san Juan,* Fax, Madrid, 1967.
Brown, R. E., *Evangelio y epístolas de san Juan,* Sal Terrae, Santander, 1973.
Brown, R. E., *El evangelio según Juan,* 2 vols., Cristiandad, Madrid, 1979.
Brown, R. E., *The Community of the Beloved Disciple,* Paulist, New York, 1979 (*La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca, [2]1996).
Bultmann, R., *The Gospel of John,* Westminster, Philadelphia, 1971. Original alemán 1941/1966.
Bultmann, R., *Theology* 2, 1-92. Análisis de la teología joánica.
Camarero, L., *Revelaciones solemnes de Jesús. Derás cristológico en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas),* Claretianas, Madrid, 1997.
Carson, D. A., *The Gospel According to John,* Eerdmans, Grand Rapids, 1991.
Cassidy, R. J., *John's Gospel in New Perspective,* Orbis, Maryknoll, 1992.
Cortés, E., *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17,* Herder, Barcelona, 1976.
Cullmann, O., *The Johannine Circle,* Westminster, Philadelphia, 1976.
Culpepper, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design,* Fortress, Philadelphia, 1983.
Culpepper, R. A., *The Johannine School* (SBLDS 26), Scholars, Missoula, MT, 1975.
Culpepper, R. A.-C. C. Black (eds.), *Exploring the Gospel of John* (Hom. a D. M. Smith), W/K, Louisville, 1996. Colección importante de artículos.
Davies, M., *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (JSNTSup 69), JSOT, Sheffield, 1992.
de Boer, M. C., *Johannine Perspectives on the Death of Jesus,* Pharos, Kampen, 1996.
de Boer, M. C. (ed.), *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology* (Hom. a M. de Jonge) (JSNTSup 84), JSOT, Sheffield, 1993.
Destro, A.-M. Pesce, *Cómo nació el cristianismo joánico: antropología y exégesis del Evangelio de Juan,* Sal Terrae, Santander, 2002.
Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel,* Cambridge University, 1953 (*Interpretación del cuarto evangelio,* Cristiandad, Madrid, 1978). Trasfondo y teología.
Dodd, C. H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel,* Cambridge University, 1963. Comparación con los Sinópticos.
Ellis, E. E., *The World of St. John. The Gospel and Epistles,* Abingdon, New York, 1965.
Forestell, J. T., *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel* (AnBib 57), PIB, Roma, 1974.
Fortna, R. T., *The Gospel of Signs* (SNTSMS 11), Cambridge University, 1970.
Forestell, J. T., *The Fourth Gospel and its Predecessor,* Fortress, Philadelphia, 1988. Modifica la reconstrucción hecha en su trabajo anterior.
Glasson, T. F., *Moses in the Fourth Gospel* (SBT 40), SCM, London, 1963.
Harner, P. B., *Relation Analysis of the Fourth Gospel: A Study in Reader-Response Criticism,* Mellen, Lewiston, 1993.

Hawkin, D. J., *The Johannine World,* SUNY, Albany, 1996.
Hengel, M., *The Johannine Question,* Trinity, Philadelphia, 1989.
Hoskyns, E., *The Fourth Gospel,* ed. F. N. Davey, Faber, London, ^{2}1947.
Idoyaga, J. I., *Meditación sobre el evangelio de san Juan,* PPC, Madrid, 1982.
Interpretation 49 (4, oct. 1995). Número dedicado a Juan.
Käsemann, E., *The Testament of Jesus According to John 17,* Fortress, Philadelphia, 1968 (*El testamento de Jesús,* Sígueme, Salamanca, 1983).
Kysar, R., *John, The Maverick Gospel* (ed. rev.), W/K, Louisville, 1993.
Kysar, R., *John's Story of Jesus,* Fortress, Philadelphia, 1984.
Lee, E. K., *The Religious Thought of St. John,* SPCK, London, 1950.
Léon-Dufour, X., *Lectura del evangelio de Juan,* 4 vols., Sígueme, Salamanca, 1992-1998.
Lightfoot, R. H., *St. John's Gospel,* ed. C. F. Evans, Clarendon, Oxford, 1956.
Lindars, B., *Behind the Fourth Gospel,* SPCK, London, 1971.
Loader, W., *The Christology of the Fourth Gospel* (2.ª ed.), Lang, Frankfurt, 1992.
Louw, J. P., «On Johannine Styles», en *Neotestamentica,* 19 (1985), 160-176.
Luzárraga, J.,*«Oración y misión» en el evangelio de Juan,* Universidad de Deusto-Mensajero, Bilbao, 1978.
Marrow, S. B., *The Gospel of John: A Reading,* Paulist, New York, 1995.
Martyn, J. L., *The Gospel of John in Christian History,* Paulist, New York, 1978.
Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Abingdon, Nashville, ^{2}1979.
Mateos, J.-J. Barreto, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético,* Cristiandad, Madrid, 1979.
Mattill, A. J., Jr., «Johannine Communities Behind the Fourth Gospel: Georg Richter's Analysis», en TS, 38 (1977), 294-315.
Meeks, W. A., *The Prophet-King, Moses Traditions and the Johannine Christology* (NovTSup 14), Brill, Leiden, 1967.
Neyrey, J. H., *An Ideology of Revolt. John's Christology in Social Science Perspective,* Fortress, Philadelphia, 1988.
Nicholson, G. C., *Death as Departure. The Johannine Descent-Ascent Schema* (SBLDS 63), Chico, CA, 1983.
Nicol, W., *The Semeia in the Fourth Gospel* (NovTSup 32), Brill, Leiden, 1972.
Olsson, B., *Structure and Meaning of the Fourth Gospel,* Gleerup, Lund, 1974.
Pagels, E. H., *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (SBLMS 17), Abingdon, Nashville, 1973.
Painter, J., *Reading John's Gospel Today,* Knox, Atlanta, 1980. Somera puesta al día de su *John, Witness and Theologian.*
Painter, J., *The Quest for the Messiah: The History, Literature and Theology of the Johannine Community*, Abingdon, Nashville, ^{2}1993.
Pancaro, S., *The Law in the Fourth Gospel* (NovTSup 42), Brill, Leiden, 1975.
Perkins, P., *The Gospel according to St. John. A Theological Commentary,* Franciscan Herald, Chicago, 1978.
Pollard, T. E., *Johannine Christology and the Early Church* (SNTSMS 13), Cambridge University, 1970.

Porter, S. E.-C. A. Evans (eds.), *The Johannine Writings,* Academic, Sheffield, 1995. Artículos importantes tomados de JSNT

Pryor, J. W., *John, Evangelist of the Common People. The Narrative and Themes of the Fourth Gospel,* DLT, London, 1992.

Reim, G., «Jesus as God in the Fourth Gospel, the Old Testament Background», en NTS, 30 (1984), 158-160.

Reinhartz, A., *The Word in the World: The Cosmological Tale in the Fourth Gospel* (SBLMS 45), Scholars, Atlanta, 1992.

Rensberger, D., *Johannine Faith and Liberating Community,* Westminster, Philadelphia, 1988.

Robinson, J. A. T., *The Priority of John,* SCM, London, 1985.

Schnackenburg, R., *The Gospel according to St John*, Herder & Herder/Crossroad, New York, 3 vols., 1968, 1980, 1982 (*El evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona, 1987).

Schnelle, U., *Anti-Docetic Christology in the Gospel of John,* A/F, Minneapolis, 1992.

Scroggs, R., *Christology in John and Paul,* Fortress, Philadelphia, 1988.

Segovia, F., *Love Relationships in the Johannine Tradition* (SBLDS 58), Scholars, Chico, CA, 1982.

Segovia, F., *Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide,* A/F, Minneapolis, 1991.

Senior, D. P., *The Passion of Jesus in the Gospel of John,* Glazier, Wilmington, 1991.

Smalley, S. S., *John: Evangelist and Interpreter,* Paternoster, Exeter, 1978.

Smith, D. M., *The Composition and Order of the Fourth Gospel,* Yale University, 1953.

Smith, D. M., *Johannine Christianity, Essays on Its Setting, Sources, and Theology,* University of South Carolina, 1984.

Staley, J. L., *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (SBLDS 82), Scholars, Atlanta, 1988.

Staley, J. L., *Reading with a Passion,* Continuum, New York, 1995. Utilización personal y fuera de lo común de la crítica retórica.

Stibbe, M. W. G., *John as Storyteller, Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (SNTSMS 73), Cambridge University, 1992.

Stibbe, M. W. G. (ed.), *The Gospel of John as Literature,* Brill, Leiden, 1993.

Talavero Tovar, S., *Pasión y resurrección en el IV evangelio,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1976.

Talbert, C. H., *Reading John,* Crossroad, New York, 1994.

Teeple, H., *The Literary Origin of the Gospel of John,* Religion and Ethics Institute, Evanston, IL, 1974.

Thompson, M. M., *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel,* Fortress, Philadelphia, 1988.

Tuñí Vancells, J. O., *Jesús en comunidad,* Sal Terrae, Santander, 1988.

Tuñí Vancells, J. O., *La verdad os hará libres: Jn 8,32. Liberación y libertad del creyente en el cuarto evangelio,* Herder, Barcelona, 1973.

Tuñí Vancells, J. O., *Las comunidades joánicas,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1988.

Tuñí Vancells, J. O., *El testimonio del evangelio de Juan,* Sígueme, Salamanca, 1983.
Tuñí Vancells, J. O., *Jesús y el evangelio en la comunidad juánica,* Sígueme, Salamanca, 1987.
Van Belle, G., *The Signs Source in the Fourth Gospel* (BETL 116), Leuven University, 1994.
Vellanickal, M., *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings* (AnBib 72), PIB, Roma, 1977.
Vidal, S., *Los escritos originales de la comunidad del Discípulo «amigo» de Jesús,* Sígueme, Salamanca, 1997.
von Wahide, U. C., «Literary Structure and Theological Argument in Three Discourses with the Jews in the Fourth Gospels», en JBL, 103 (1984), 575-584.
von Wahide, U. C., *The Earliest Version of John's Gospel,* Glazier, Wilmington, 1989.
Wead, D. W., *The Literary Devices in John's Gospel,* Reinhardt, Basel, 1970.
Wengst, K., *Interpretación del evangelio de Juan,* Sígueme, Salamanca, 1988.
Westcott, B. F., *The Gospel According to St. John,* Clarke, London, 1958. Reimp. de un original de 1880. Un clásico.
Whitacre, R. A., *Johannine Polemic: The Role of Tradition and Theology* (SBLDS 67), Scholars, Chico, CA, 1982.
Wikenhauser, A., *El evangelio según san Juan,* Herder, Barcelona, 1967.
Wiles, M. E., *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church,* Cambridge University, 1960.
Wind, A., «Destination and Purpose of the Gospel of John», en NovT, 14 (1972), 26-69.
Witherington, B., III, *John's Wisdom: A Commentary,* W/K, Louisville, 1995.
Woll, D. B., *Johannine Christianity in Conflict* (SBLDS 60), Scholars, Chico, CA, 1981.
Zevini, G., *Evangelio según san Juan,* Sígueme, Salamanca, 1995.

Capítulo 12

PRIMERA EPÍSTOLA (CARTA) DE JUAN

Hay tantas semejanzas en estilo y vocabulario entre la Primera epístola de Juan y el cuarto Evangelio que no se puede dudar de que al menos proceden de la misma tradición. Ciertamente, 1Jn adquiere mejor sentido si se la entiende como compuesta en un período posterior a la aparición del Evangelio[1], cuando la lucha contra la sinagoga y «los judíos» no era ya una cuestión candente. Más bien lo que había sucedido entonces era una división entre los cristianos joánicos, suscitada por sus puntos de vista diferentes sobre Jesús. Ambos grupos aceptaban la profesión de fe del Evangelio de que el Verbo era Dios, pero discordaban sobre la importancia de lo que la Palabra había hecho en la carne..., sobre el modo como había «caminado». Un grupo opinaba que sus acciones constituían una norma moral a seguir; el otro mantenía que creer simplemente en la Palabra era todo lo que se necesitaba, y que lo que hacían los cristianos no tenían ninguna importancia, como tampoco lo que hizo Jesús. En el *Análisis general* veremos cómo se verifica este modo de entender la situación; luego dedicaremos otras

1. Quizás anterior a la redacción final del Evangelio de Juan, especialmente a la adición del cap. 21; ahora bien, discutimos la datación en los párrafos dedicados a la *Composición*. La cercanía del cuarto Evangelio a 1Jn me ha impelido a tratar aquí, después del Evangelio, las epístolas joánicas, en vez de hacerlo en su orden canónico, tras las epístolas católicas (p. 909), después de St y 1 2P. Este orden refleja la opinión de que fueron escritas por el apóstol Juan, hijo del Zebedeo (cf. Ga 2,9). Incluso aunque no aceptemos este punto de vista, la posición canónica presta un notable apoyo al reconocimiento de que la teología joánica está de acuerdo con la atribuida a otros importantes dirigentes cristianos primitivos.

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA Muy verosímilmente después del cuarto evangelio, por tanto, hacia el 100

DESTINATARIOS Cristianos de la comunidad joánica que han sufrido un cisma

AUTENTICIDAD Ciertamente un escritor de tradición joánica, probablemente no el mismo que el responsable de la mayor parte del Evangelio

UNIDAD La gran mayoría de los investigadores creen que se trata de una obra unificada, la tesis de Bultmann de una combinación de fuentes tiene pocos seguidores

INTEGRIDAD El *comma johanneum*, o material trinitario adicional de 5,6-8 (nota 14), es una glosa teológica latina de los siglos III o IV, no hay otras adiciones

DIVISIÓN FORMAL

1,1-4	Prologo
1,5-3,10	Parte primera Dios es luz y debemos andar en la luz
3,11-5,12	Parte segunda Caminemos como hijos de Dios, quien nos ha amado en Cristo
5,13-21	Conclusión

secciones a la *Composición* (autor, fecha, estructura), *Temas para ulterior reflexión*, y *Bibliografía*[2].

I ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

Como explicaremos al final de este capítulo, la estructura de 1Jn está relacionada con la del cuarto vangelio.

Prólogo (1,1-4)

Este pasaje parece un bosquejo primitivo del prólogo del Evangelio. Decimos «primitivo» porque no hallamos en él en verdad la claridad del Evangelio. Es notable la importancia del «nosotros», a saber, los portadores de la tradición e intérpretes de la escuela joánica (p. 487), que conservan y desarrollan el testimonio (ocular) del Discípulo amado. El «comienzo» de 1,1 (diferente al de Jn 1,1) se refiere al inicio de la vida pública de Jesús, en la que tal testimonio desempeñó una fun-

2 En los Caps 12-14 daré preferencia a libros y artículos escritos después de 1980, los que deseen ampliar lecturas o efectuar una ulterior investigación respecto al período anterior pueden consultar las bibliografías muy completas de BEJ.

ción. El objeto de ese testimonio ocular es «la palabra de vida», pero con un mayor énfasis sobre «vida» que sobre «palabra»..., una *vida* que se ha dado a conocer. La «palabra» en el prólogo de 1Jn está menos personalizada que en el Evangelio, porque aunque «la palabra de vida» significa aquí más que las meras noticias o el mensaje sobre la vida divina, es menos que la Palabra encarnada del cuarto evangelio, que posee y da la vida. La «palabra», que significa la proclamación de la vida divina (v. 2), hecha visible en y a través de Jesús, constituye la *aggelía* o «mensaje» de 1Jn 1,5 y 3,11, que permite a los lectores participar en esa vida y en la comunión[3] con el Dios viviente. Esta comunión (vv. 3-4) es la raíz de la alegría cristiana y un constituyente esencial de la comunidad joánica («con nosotros»).

Parte primera: Dios es vida y debemos andar en la luz (1,5-3,10)

El mensaje de 1Jn se abre (1,5-7) con la reiteración del punto de vista de un mundo dividido entre luz y tinieblas (cf. Jn 3,19-21), con un Dios que es la luz del justo[4]. Andar en la luz y obrar en la verdad garantizan la comunión de unos con otros y «con él», puesto que la sangre de Jesús limpia el pecado. *1Jn 1,8-2,2 se refiere a falsos maestros que rehúsan aceptar que sus malas acciones son pecado.* Los verdaderos cristianos reconocen o confiesan públicamente sus faltas[5], cuya expiación es Jesús. (Nótese el hincapié en el valor salvífico de la muerte de Jesús, tema que se halla sólo en unos pocos pasajes de Juan.) Afirmar la propia impecabilidad es hacer de Dios un mentiroso, y la mentira es característica de Satán (Jn 8,44). 1Jn no desea animar al pecado, pero nos recuerda que, si caemos en él, tenemos un paráclito cabe el Padre, «Jesucristo, el justo»[6]. *Guardar los mandamientos y perfeccionar así el amor de Dios es el tema de 1Jn 2,3-11.* (No queda claro si el autor se refiere al amor de Dios por nosotros, o a nuestro amor por Él, o a ambas cosas.) Concretamente el escritor resalta el amor por el prójimo cristiano («hermano») como en Jn 13,34; 15,12. 17. Aunque éste es un mandamiento antiguo, conocido por la comunidad joánica «des-

3. El substantivo *koinonía*, «comunión», es decir, la unión y participación de bienes y vida comunes (p. 387) no aparece en el cuarto evangelio.

4. Esta imagen del mundo recuerda la fraseología de los manuscritos del Mar Muerto, así como también las expresiones «andar en la luz», «cumplir la verdad».

5. El concilio de Trento (DBS 1679) citaba a 1Jn 1,9 en relación con la confesión sacramental.

6. El autor piensa en él como abogado; las epístolas joánicas no emplean *parákletos* para designar el Espíritu como lo hace el Evangelio de Juan (p. 467).

de el principio» cuando se convirtieron a Cristo, es nuevo en el sentido de que ahora ha de ser cumplido en plenitud en un mundo liberado por Jesús del poder de las tinieblas. («La luz verdadera brilla ahora, en 2,8, un eco de Jn 1,9.)

Un pasaje oratoriamente poderoso, pero enigmático, *1Jn 2,12-14, utiliza dos veces tres títulos para los destinatarios*[7]. «Hijitos» puede ser una forma de apelación general para todos los cristianos joánicos, lo que incluye a los «padres» (que han sido cristianos durante más tiempo, por lo que conocen al que es desde el principio) y los «jóvenes» (cristianos más recientes, que han luchado y vencido al Malvado). La frase que sigue a cada apelativo comienza con un *hoti*, una partícula ilativa que puede significar «que», con lo que se ofrece información al grupo respectivo, o bien «porque», con lo que se presentan razones para algo que el grupo ya conoce. La idea de la lucha contra el Maligno conduce a *una denuncia apasionada del mundo (2,15-17)* y sus atractivos: placeres sensuales, concupiscencia de los ojos y un modo de vida pretencioso[8]. La naturaleza transitoria del mundo introduce el tema de la lucha con el agente del Maligno, el anticristo (o el antidiós; cf. 2Ts 2,3ss). Desde el punto de vista de una escatología realizada, *1Jn 2,18-23 ve esta lucha como realizándose en el presente* en la oposición al autor y a los verdaderos cristianos joánicos presentada por los falsos maestros (anticristos) y sus seguidores, salidos de la propia comunidad. Satanás es el mentiroso por excelencia, y su señal está sobre todos los que niegan que Jesús es el Cristo (venido en carne, cf. 1Jn 4,3). El autor de la epístola, sin embargo, no necesita realmente decir esto a sus hijos, ya que éstos tienen la unción del Santo (es decir, el Padre, o el Hijo, o ¿ambos?). *Esta unción que viene desde el principio (2,24-27)* —probablemente la recepción del Espíritu cuando se hicieron cristianos— hace innecesaria la enseñanza de tales maestros, pues los verdaderos creyentes tienen la vida eterna y la verdad, en las que permanecen.

1Jn 2,28-3,3 trata del tema de la aparición de Cristo, lo que concluye a la vez la sección sobre la última hora, comenzada en 2,18, y apunta hacia la idea de la unión con Dios y Jesús. Mientras que el Evangelio de Juan hacía relativamente poco hincapié en la parusía, o vuelta de Jesús al final de los tiempos (cf. 5,26-29; 14,1-3), este motivo es im-

7. En el estilo semipoético de este pasaje 2,14 puede ser una repetición de 2,12-13 con una formulación ligeramente diferente.

8. El Maligno aparece como el «Príncipe de este mundo» en Jn 12,31; 14,30, 16,11. Esos atractivos son bien conocidos como concupiscencia, envidia, orgullo, y están relacionados con la tríada maligna más amplia de mundo, demonio y carne. El autor, sin embargo, no presenta una imagen tan vasta; está caracterizando simplemente la sociedad sensual y materialista a la que ha de vencer la cristiandad.

portante en 1Jn. La conexión entre la escatología realizada del cuarto evangelio y la escatología final de 1Jn es la siguiente: aunque Jesús, que era justo, está ya presente en todos los creyentes que hacen lo que es justo, la plenitud de esa unión sólo es posible cuando aquél vuelva al final de los tiempos. La unión presente con Jesús permite al justo encarar con confianza su retorno como juez (ya tras la muerte propia o al fin del mundo). En 3,1 se manifiesta una confianza apasionada: «Ved cuánto amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos». Pablo habla de la filiación *adoptiva* (Ga 4,15; Rm 8,15), pero en *1Jn 3,4-10 aparece un concepto más audaz aún: somos hijos de Dios porque la semilla de éste nos ha engendrado* (cf. Jn 1,12-13). Los hijos de Dios y los del Diablo son completamente distintos porque los primeros actúan en justicia y aman a sus hermanos[9].

Parte segunda: caminad como hijos del Dios del amor (3,11-5,12)

Al comienzo de la primera parte (1,5) el autor proclamaba la *aggelía* o mensaje utilizando el lenguaje de la luz; ahora, *3,11-18 proclama el mensaje como amor.* Aduciendo el ejemplo de Caín, 3,15 defiende que el odio es una forma de asesinato[10]. Cristo, por el contrario, ha dado su vida por nosotros, por ello debemos estar dispuestos a dar la vida por nuestros hermanos (3,16). En particular, la exigencia concreta de que aquellos que tienen medios ayuden a los «hermanos necesitados» sugiere que los cismáticos eran los miembros más ricos de la comunidad, por lo que puede equipararseles con el mundo. Como un eco de Jn 14,15.21; 15,12.17, en *1Jn 3,19-24 se inculca la necesidad de guardar los mandamientos, concretamente el del amor.* «Debemos creer en el nombre del Hijo de Dios, Jesucristo, y amarnos unos a otros como él nos ha ordenado»..., exactamente los aspectos de fe y práctica en los que son deficientes los falsos propagandistas.

1Jn 4,1-6 presenta un método, «por sus frutos los conoceréis», para distinguir a los falsos profetas que afirman estar conducidos por el Espíritu. Hay un Espíritu de Dios y otro del anticristo, y cada persona

9 Podríamos sospechar que los oponentes del autor, incluso aunque no hicieran hincapié en la importancia de las buenas obras, afirmaban su amor por sus hermanos, pero tal caridad no incluiría al autor y sus seguidores. La dura descripción de sus oponentes por parte del autor hace difícil aceptar que los ame; pero nótese que, aunque los denomina hijos del Maligno, no afirma que hayan sido engendrados por éste. Para ser hijo de Dios es necesario ser engendrado por éste, el autor no explica nunca cómo se llega a ser hijo del Diablo, pero probablemente lo consideraba un acto deliberado, y por tanto censurable.

10 El Maligno es un asesino desde el principio (Jn 8,44).

guiada por el Espíritu que reconoce a Jesucristo venido en carne pertenece a Dios[11]. De manera más práctica, el principio «Todo el que conoce a Dios nos escucha» se convierte en medio de distinción entre el Espíritu de la verdad y el de la mentira[12]. Naturalmente, podemos sospechar que los cismáticos secesionistas mantienen la misma polémica respecto al autor y sus seguidores; para ellos es *él* el que tiene el espíritu de la mentira.

Abruptamente, *4,7-21 retorna al tema del amor de unos para con otros* con la bien sonante proclamación de que «Dios es amor» (similar a la de «Dios es luz» de la primera parte: 1,5). Sabemos esto no por haber tomado nosotros la iniciativa de amar a Dios, sino porque éste se adelantó enviando a su Hijo al mundo, de modo que tengamos vida y sean expiados nuestros pecados..., lo que da a entender el amor divino por los pecadores (cf. Jn 3,16; Rm 5,8). La claridad y belleza de este pensamiento salta a primer plano en 1Jn 4,12: «A Dios nunca lo vio nadie[13]; sin embargo, si nos amamos mutuamente Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto». El autor proporciona una prueba para la práctica: aquel que afirma amar a Dios mientras odia a sus hermanos (cristianos) es un mentiroso.

La estrecha interconexión de motivos joánicos se ilustra con el *tratamiento de la fe, el amor y los mandamientos en 5,1-5*. Previamente hemos oído que la impecabilidad y la justicia son señales de haber sido engendrados por Dios (3,9-10); ahora nos dice el autor que todo el que cree que Jesús es el Cristo está engendrado por Dios y vencerá al mundo..., victoria conseguida por la fe. (Nótese que en este pasaje «fe» parece implicar la aceptación de una afirmación cristológica.) Aunque oratoriamente potente, el texto de *5,6-8, los tres que dan testimonio*, es decir, el Espíritu, el agua y la sangre, es obscuro; parece ser un eco de Jn 19,34, en donde la sangre que fluye del costado del Cristo alanceado se mezcla con agua, un signo del Espíritu (Jn 7,38-39)[14]. El énfasis en el testimonio dado por la sangre derramada de Jesús es probablemente un correctivo a los cismáticos, quienes hacen exclusivamente hincapié en comprender la acción salvífica de Jesús en el momento de

11. M. C. de Boer, NovT, 33 (1991), 326, 346: venir en carne está relacionado con la *muerte* de Cristo como acto concreto y ejemplar de amor.

12. Esta sección muestra afinidades particularmente estrechas con los manuscritos del Mar Muerto: en 1QS 3,18-19 los seres humanos aparecen dominados por el espíritu de la verdad o por el del error, y en 1QS 5,20-21 se habla del discernimiento de espíritus en referencia a los nuevos miembros de la comunidad.

13. ¿Afirman los cismáticos haber recibido visiones especiales de Dios que les proporcionan el conocimiento?

14. Una adición meditativa a 1Jn 5,6-8 (en cursivas, *infra*), con algunas variantes,

su bautismo, cuando descendió sobre él el Espíritu[15]. El uso sacramental posterior de este pasaje en un contexto litúrgico descubre referencias al bautismo y la eucaristía como testigos de la fe en Cristo. *La segunda parte de 1Jn culmina en 5,9-12,* donde se insiste en que la aceptación de tal testimonio divino lleva a creer en el Hijo de Dios y a la posesión de la vida (eterna).

Conclusión 5,13-21

Al igual que el cuarto evangelista decidió explicitar el propósito de su obra (Jn 20,31: «Para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo poseáis vida en su nombre»), el autor de la epístola afirma: «Para que conozcáis que tenéis la vida eterna, vosotros que creéis en el nombre del Hijo de Dios» (1Jn 5,13). La exhortación a rogar por los pecadores para que reciban la vida está relacionada con este motivo, ya que tales plegarias serán escuchadas. Hay, sin embargo, una excepción importante: el autor no exhorta a rezar por aquellos que han cometido un «pecado mortal»[16], al parecer el pecado de unirse a los cismáticos, que es una forma de apostasía.

En 5,18-20 el autor efectúa tres proclamaciones solemnes que comienzan por un «sabemos» cuando retorna a su concepción dualista según la cual Dios y los engendrados por Él se oponen al Maligno y al mundo, controlado por el primero. La garantía de haber conocido a Dios y la verdad es reconocer que el Hijo de Dios ha venido. Probabilísimamente la frase «Él es Dios verdadero y la vida eterna», al final de 5,20, se refiere a Jesús. De este modo 1Jn concluye como el Evangelio (20,28) con una clara afirmación de la divinidad de Cristo. La apasionada exclamación final de 1Jn, «Hijitos, guardaos de los ídolos» (5,21), tiene en mente a los separatistas, puesto que su falsa cristología es una suerte de idolatría.

aparece entre los escritores latinos del norte de África y España en los siglos III y IV: «Porque tres son los que testifican *en el cielo: el Padre, la Palabra y el Espíritu Santo, y estos tres son uno; y hay tres que testifican en la tierra:* el Espíritu, el agua y la sangre; y estos tres se reducen a uno solo». Este material añadido, que falta en los testigos textuales griegos y orientales hasta el 1400, es conocido como el *comma johanneum* (*comma* en griego significa «parte de una frase») y representa una reflexión trinitaria dogmática sobre el texto original, más breve. Cf. BEJ, 775-787 (con bibliografía).

15. Cf. M. C. de Boer, JBL, 107 (1988), 87-106. También B. Witherington III, NTS, 35 (1989), 155-160, sobre la relación con Jn 3,5.

16. Este texto no es una expresión de la distinción posterior entre pecado mortal y venial. Cf. P. Trudinger, *Biblica*, 52 (1971), 541-542; D. M. Scholer, en G. F. Hawthorne (ed.), *Current Issues in Biblical Interpretation* (Hom. a M. C. Tenney), Eerdmanns, Grand Rapids, 1975, 230-246.

II. COMPOSICIÓN

1. *Autor*

Se ha supuesto tradicionalmente que fue el mismo autor el que compuso el Evangelio de Juan y las tres epístolas (o cartas) joánicas. Las semejanzas entre 1Jn y el cuarto evangelio son numerosas, como hemos indicado en el *Análisis general*[17]. Ciertamente, hay muchas afirmaciones de 1Jn que pueden colocarse en los labios del Jesús joánico, y no habría manera de distinguir entre ellas y las palabras atribuidas a Jesús en el cuarto evangelio. Hay, sin embargo, diferencias sorprendentes:

— El prólogo de 1Jn no hace hincapié alguno en la encarnación de la Palabra personificada, al contrario del prefacio del Evangelio; más bien 1Jn da testimonio de la *palabra (mensaje) de vida*, que fue vista, oída y sentida: la vida humana de Jesús.

— 1Jn asigna a Dios rasgos que el Evangelio otorga a Jesús; por ejemplo, en 1Jn 1,5 Dios es luz (cf. Jn 8,12; 9,5); en 1Jn 4,21 y 2Jn Dios da el mandamiento del amor mutuo (cf. Jn 13,34).

— En la carta hay un menor hincapié en el Espíritu como persona; y el término «Paráclito» del Evangelio nunca se utiliza para el Espíritu (Cristo es el paráclito o abogado en 1Jn 2,1). La epístola advierte que todo espíritu no es el Espíritu de la verdad o el Espíritu de Dios, de modo que hay que discernir los espíritus (4,1.6).

— La escatología finalista está más acentuada en 1Jn que en el Evangelio, en el que domina la escatología realizada. Hay también en la carta un mayor énfasis en la parusía, como el momento en el que hay que dar cuenta de la vida cristiana (1Jn 2,28-3,3).

— Especialmente en el vocabulario los paralelos de los manuscritos del Mar Muerto son más estrechos en 1Jn que en el Evangelio[18].

Algunas de estas diferencias dan a las epístolas un aire más arcaico que el del Evangelio, pero pueden ser un reflejo de la afirmación del autor de estar presentando el mensaje evangélico tal como era «desde el principio» (1Jn 1,1; 3,11). En conjunto estas diferencias sugieren que

17. Me intereso aquí primariamente por 1Jn, pero ocasionalmente me referiré también a 2 y 3Jn, puesto que verosímilmente las tres cartas proceden de la misma mano (aunque 3Jn trata de una cuestión diferente). BEJ 755-759 ofrece una lista de todas las semejanzas entre las epístolas joánicas y el cuarto evangelio. Para la cuestión de la identidad o no del autor, cf. C. H. Dodd, BJRL, 21 (1937), 129-156; W. F. Howard, JTS, 48 (1947), 12-25; A. P. Salom, JBL, 74 (1955), 96-102 (estudio gramatical); W. G. Wilson, JTS, 49 (1948), 147-156 (pruebas lingüísticas).

18. Cf. M.-É. Boismard, en Charlesworth, *John DSS*, 156-165.

probablemente no fue la misma persona la que escribió las epístolas y el Evangelio. Algunos investigadores distinguirían, pues, al menos cuatro personajes *en la escuela joánica*: el Discípulo amado (la fuente de la tradición), el evangelista que escribió el cuerpo del Evangelio, el presbítero que compuso las epístolas, y el redactor del Evangelio.

2. *Fecha y ocasión del escrito*

1Jn era conocida por Policarpo y Justino, por lo que ciertamente es anterior al 150. ¿Cuánto tiempo antes y cuál es la relación con el Evangelio y con 2 y 3Jn? La mayoría de los investigadores piensan que las epístolas joánicas se compusieron después del Evangelio[19]. Con más precisión, yo situaría 1 2Jn en la década posterior a la compleción del cuerpo del Evangelio por el evangelista (hacia el 90), pero antes de la redacción definitiva de esta obra (que pudo haber sido contemporánea con la de la 3Jn, justo después del 100). Lo que diferencia particularmente a 1 y 2Jn del Evangelio es el cambio de enfoque. «Los judíos», los principales adversarios en el Evangelio, están ausentes, y toda la atención se centra en los mentirosos que se han separado de la comunidad[20] y al hacer esto han mostrado una falta de amor por sus antiguos hermanos y hermanas. Tales «anticristos» podrían seducir a los partidarios del autor en las siguientes cuestiones:

a) *Fe*. Los cismáticos niegan la plena importancia de Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios (2,22-23). Y puesto que eran cristianos joánicos que creían en Jesús como Hijo de la divinidad, su actitud significaba presumiblemente que negaban la importancia de la vida humana de Jesús al no confesarlo como el Cristo venido en carne (4,3)[21]. Probablemente pensaban que la salvación venía únicamente por la entrada del Hijo de Dios en el mundo, de modo que la actividad histórica de Jesús no tenía importancia salvífica o ejemplarizante. En particular, no parecen haber concedido importancia a la muerte sangrienta de Jesús

19 Tesis más complicadas son también posibles, por ejemplo, Strecker piensa que 2 y 3Jn fueron escritas en Éfeso en torno al año 100, y que el Evangelio y 1Jn se compusieron mas tarde e independientemente por obra de otros miembros de la escuela joánica

20 La secesión o «separacion de nosotros» es la imagen proporcionada por el autor epistolar (1Jn 2,19, 2Jn 7), pero los atacados pensaban probablemente de sí mismos que conservaban las ideas joanicas verdaderas, corrompidas por el presbítero y sus partidarios (Los católicos piensan que los protestantes han abandonado la [verdadera] iglesia, los protestan opinan que son ellos los restauradores de una iglesia [verdadera] distorsionada por Roma) BEJ 762-763 hace una lista de todas las frases de 1 y 2Jn que hacen referencia a las opiniones de los «cismaticos»

21 No hay razón para pensar que eran docetas quienes negaban la realidad de la humanidad de Jesús, la cuestión era más bien la importancia religiosa de esa humanidad

como acto de amor y expiación, motivo en el que hace hincapié el autor (1,7; 2,2; 4,10; 5,6).

b) *Moral.* Éstos (presumiblemente el mismo grupo) se jactan de vivir en comunión con Dios y de conocerlo, aunque andan en las tinieblas y no guardan los mandamientos (1,6; 2,4); en verdad no reconocen que han pecado (1,8.10; 3,4-6). Esta tesitura moral puede estar relacionada con la cristología si, tras haber negado la trascendencia de lo que hizo el Hijo de Dios en la carne después de la encarnación, negaban también la importancia de lo que ellos mismos habían hecho en la carne después de haberse convertido en hijos de Dios por la fe. El autor insiste en que los verdaderos hijos de Dios evitan el pecado (3,9-10; 5,18), obrando rectamente y guardando los mandamientos, especialmente el del amor a los hermanos cristianos (3,11.23; 2Jn 5). Los hijos de Dios deben caminar en pureza y amor, justamente como hizo Jesús, el Hijo de Dios (1Jn 2,6; 3,3.7; 4,10-11).

c) *Espíritu.* Al parecer, los dirigentes de los separatistas afirman ser maestros e incluso profetas, guiados por el Espíritu. El autor rechaza la necesidad de maestros (2,27) y advierte sobre los falsos profetas: «No creáis a cualquier espíritu, sino discernid los espíritus para saber quiénes son de Dios» (4,1). Hay un espíritu del error, que guía a los anticristos, y otro de la verdad, que conduce al autor y a sus partidarios (4,5-6).

Se han producido intentos de identificar a los adversarios cismáticos de 1 y 2Jn con «herejes» conocidos, por ejemplo los *docetas* atacados por Ignacio de Antioquía (hacia el 110), quienes negaban que Cristo fuera verdaderamente humano; o *Cerinto* (calificado por Ireneo como oponente de Juan), quien mantenía que el Cristo, un ser espiritual, había descendido sobre Jesús, un hombre normal, después del bautismo y que lo había abandonado antes de la crucifixión[22]; o los *gnósticos* del siglo II, quienes consideraban al mundo y a la carne como un engaño. Sin embargo, estas «herejías» conocidas pueden ser descendientes del error que encontramos en 2 y 3Jn. *Esta falsa doctrina (ilustrada por los tres apartados señalados más arriba) es plausiblemente una exageración por parte de los cristianos joánicos de ciertos rasgos del Evangelio.* Por ejemplo, el Evangelio afirma la encarnación del Hijo de Dios preexistente, que salva a los seres humanos por su entrada misma en el mundo como luz..., pues el que se acerca a la luz está libre de juicio y de pecado (Jn 3,16-21; 9,39-41). Puesto que la gente parece salvarse por la fe durante la vida pública de Jesús, en el Evangelio

22. Para lo que se sabe sobre Cerinto, cf. BEJ 766-771.

de Juan no se hace un hincapié especial en la muerte de aquél como acto salvífico. El Evangelio ofrece muy poca enseñanza ética, excepto el mandamiento del amor mutuo. Según Jn 14,16-17.26; 16,13, el Paráclito (abogado) o Espíritu de la verdad viene para habitar en cada creyente, guiando a tal persona hacia toda verdad.

A pesar de la posibilidad de que el desarrollo de estos temas del Evangelio hayan producido los puntos de vista mantenidos por los cismáticos, el autor de 1 y 2Jn afirma que sus ideas y no las de los secesionistas representan el verdadero «evangelio» proclamado desde el principio[23]. (El término traducido como «mensaje» en 1Jn 1,5 y 3,11 es *aggelía*, posiblemente el equivalente joánico a evangelio, *euaggélion*.) El autor escribe como miembro de la escuela joánica, la cual da testimonio de la tradición que procede del Discípulo amado. Ello se traduce en un «nosotros» que personalmente o por asociación ha escuchado, visto, mirado y sentido a Jesús, la corporeización de la vida de Dios (1,1), y un «nosotros» que reconoce la importancia de cómo vivió Jesús (cómo «caminó») en la carne y murió por los pecados. Las diferencias de pensamiento respecto al Evangelio descritas más arriba tienen sentido como reacción a las malas interpretaciones de esta obra por los cismáticos.

3. *Género y estructura*

Los estudiosos no están de acuerdo respecto a estas dos cuestiones. Respecto al género, 1Jn no tiene *ninguna* de las características propias de una carta[24]. Plausiblemente se trata de una exhortación por escrito que interpreta los temas principales del Evangelio a la luz de una propaganda separatista que tenía una cierta plausibilidad y que continuaba ganando seguidores. Presumiblemente circulaba esta nueva interpretación en el centro principal de la cristiandad joánica (¿Éfeso?), en donde se había compuesto el Evangelio y había vivido el autor.

23. Cf. R. E. Brown, en E. Best-R. M. Wilson (eds.), *Text and Interpretation* (Hom. a M. Black), University Press, Cambridge, 1979, 57-68; U. C. von Wahlde, *The Johannine Commandments: 1John and the Struggle for the Johannine Tradition,* Paulist, New York, 1990; J. Painter, NTS, 32 (1986), 48-71, sugiere que los oponentes eran paganos convertidos que interpretaban la tradición joánica a la luz de su propio trasfondo cultural.

24. Como veremos en el Cap. 15, algunos usan el término «epístola» como designación de una obra en formato de carta, pero que no es una verdadera carta. Pero 1Jn no encaja tampoco en este concepto. Naturalmente, al hablar de la obra en un contexto bíblico no hay manera de evitar el título tradicional de «Cartas/Epístolas de Juan». Mi título en este capítulo ha puesto «Epístola» antes de «Carta» para señalar que 1Jn no es semejante a 2 y 3Jn, que son verdaderas «cartas».

Respecto a la estructura[25], hay que decir que el autor no ofrece ninguna indicación clara de un plan. Es repetitivo y utiliza versículos bisagra que pertenecen tanto a lo que precede como a lo que sigue. La teoría de Bultmann de que el autor tenía una fuente (escrita en dísticos poéticos) empleada por él para componer 1Jn[26] ha tenido pocos seguidores; la mayoría piensa que 1Jn es una obra unificada. Ha tenido éxito la idea de una división tripartita (tres partes, precedidas por un prólogo y seguidas por un epílogo)[27]. Sin embargo, aquellos que creen que 1Jn es una interpretación del Evangelio están en favor de una división bipartita que se corresponde con la división del Evangelio. Un prefacio (1,1-4) comenta el himno del prólogo del Evangelio de Juan (1,1-18), y una conclusión (5,13-21) utiliza el tema de la conclusión del Evangelio anterior a la labor del redactor (Jn 20-30-31). Las dos partes de la epístola están señaladas por la frase «Éste es el evangelio» (*aggelía*, «mensaje») en 1,5 y 3,11. La parte primera (1,5-3,10) define el evangelio como «Dios es luz» y hace hincapié en la obligación de caminar en la luz. La parte segunda (3,11-5,12) define el evangelio como «Debemos amarnos mutuamente» y presenta a Jesús como ejemplo del amor a los hermanos y hermanas cristianos.

III. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Al igual que ocurría con el cuarto evangelio, existe un debate respecto a 1Jn sobre si se debe imprimir en formato semipoético. BEJ lo hace así porque se puede dividir el griego del autor de la epístola en líneas con sentido de aproximadamente la misma longitud, y que se corresponden unas a otras con una rima laxa.

2) Se ha criticado a veces la descripción del mundo de 1Jn 2,15-17 como demasiado negativa, como si el autor olvidara que Dios creó el mundo y vio que era bueno. Sea de ello como fuere, lo cierto es que 1Jn describe el mundo de la creación de Dios después de que ha sido

25. Algunos estudiosos no son capaces de encontrar un esquema o estructura; otros cuentan las sílabas o ven estructuras estróficas compuestas de tres versos; otros proponen esquemas numéricos (tres, siete, doce); otros detectan una estructura epistolar formada por una sección doctrinal seguida por otra parenética o exhortativa. Cf. A. Feuillet, BTB, 3 (1973), 194-216; F. O. Francis, ZNW, 61 (1970), 110-126; P. R. Jones, RevExp, 67 (1970), 433-444; E. Malatesta, *The Epistles of John: Greek Text and English Translation Schematically Arranged*, Università Gregoriana, Roma; J. C. O'Neill, *Puzzle*.

26. Cf. BEJ 38-41 (y 760-761).

27. BEJ 764 presenta una tabla de 35 divisiones que proponen tres partes; muy frecuentemente la primera acaba en 2,17, o 27, o 28; la segunda, en 3,24 o 4,6.

estropeado por el pecado. Además, una generación del «todo vale» puede necesitar que se le recuerde que la condenación de los placeres sensuales y de la concupiscencia no puede rechazarse sin más como «decimonónica», sino que tiene profundas raíces en la tradición judeocristiana.

3) Algunos encuentran casi una contradicción en la insistencia de 1Jn en el amor («Dios es amor») y su rechazo a rogar por los que han cometido un pecado mortal (5,16c). (Compárese con el rechazo del Jesús joánico a orar por el mundo en Jn 17,9.) No es un acto de arrogancia saber lo que es malo y conocer a los que lo practican, pero los cristianos deberían ser muy cuidadosos a la hora de decidir que tales gentes son radicalmente malvadas y que no se puede pedir por ellas.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LAS EPÍSTOLAS JOÁNICAS EN GENERAL Y SOBRE 1JN

(Algunos de los libros citados en la *Bibliografía* del Cap. 11, p. ej. sobre la teología y la historia de la comunidad, tratan de las epístolas joánicas junto con el Evangelio.

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES (Los citados a continuación tratan de 1, 2, y 3Jn): Alexander, N., TBC, 1962; Brooke, A. E., ICC, 1912; Brown, R. E., AB, 1982 = BEJ; Bultmann, R., Hermeneia, 1973; Culpepper, R. A., ProcC (ed. rev.), 1995; Dodd, C. H., Moffatt, 1966; Edwards, R. B., NTG, 1996; Grayston, K., NCBC, 1984; Haas, C. *et al.*, TH, 1972; Houlden, J. L., HNTC, 1973; Johnson, T. F., NIBC, 1993; Kysar, R., AugC, 1987; Lieu, J. M., NTT, 1991; Loader, W., EC, 1992; Marshall, I. H., NICNT, 1978; Moody, D., WBC, 1970; Perkins, P., NTM, 1979; Ross, A., NICNT, 1958; Sloyan, G. S., NTIC, 1995; Smalley, S. S., WBC, 1984; Smith, D. M., IBC, 1991; Stott, J. R. W., TNTC, ²1988; Strecker, G., Hermeneia, 1996; Thüsing, W., NTSR, 1971; Williams, R. R., CBC, 1965.

BIBLIOGRAFÍAS E HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN: Bruce, F. F., «Johannine Studies since Westcott's Day», en Westcott, *Epistles*, ed. de 1966, *infra*, LIX-LXXVI; Briggs, R. C., RevExp, 67 (1970), 411-422; Segovia, F., RSRev, 13 (1987), 132-139; Wagner, G., EBNT 1987.

Black, C. C., «The Johannine Epistles and the Question of Early Catholicism», en NovT, 28 (1986), 131-138.

Bogart, J., *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John* (SBLDS 33), Scholars, Missoula, MT, 1977.

Bonsirven, J., *Cartas de san Juan*, Paulinas, Madrid, 1966.

Brown, R.E., *Evangelio y epístolas de san Juan*, Sal Terrae, Santander, 1973.

Bruce, F. F., *The Epistles of John,* Revell, Old Tappan, NJ, 1970.
Coetzee, J. C., «The Holy Spirit in I John», en *Neotestamentica,* 13 (1981), 43-67.
Cooper, E. J., «The Consciousness of Sin in I John», en *Laval Théologique et Philosophique,* 28 (1972), 237-248.
Cothenet, E., *Escritos de Juan y carta a los Hebreos,* Cristiandad, Madrid, 1985.
Filson, F. V., «First John, Purpose and Messages», en *Interpretation,* 23 (1969), 259-276.
Hobbs, H. H., *The Epistles of John,* Nelson, Nashville, 1983.
Law, R., *The Tests of Life. A Study of the First Epistle of St. John,* Clark, Edinburgh, 1909.
Malatesta, E., *Interiority and Covenant: A Study of* einai en *and* menein en *in the First Letter of St. John* (AnBib 69), PIB, Roma, 1978.
Marchall, I. H., *Las cartas de Juan,* W. B. Eerdmans, Buenos Aires, 1991.
Neufeld, D., *Reconceiving Texts as Speech-Acts. An Analysis of I John,* Brill, Leiden, 1994.
O'Neill, J. C., *The Puzzle of I John: A New Examination of Origins,* SPCK, London, 1966.
Richards, W. L., *The Classification of the Greek Manuscripts of the Johannine Epistles* (SBLDS 35), Scholars, Missoula, MT, 1977.
Schnackenburg, R., *The Johannine Epistles,* New York, 1992. Original alemán de 1975 (*Cartas de san Juan,* Herder, Barcelona 1980).
Songer, H. S., «The Life Situation of the Johannine Epistles», en RevExp, 67 (1970), 399-409.
Stagg, F., «Orthodoxy and Orthopraxy in the Johannine Epistles», en RevExp, 67 (1970), 423-432.
Streeter, B. H., «The Epistles of St. John», en *The Primitive Church,* Macmillan, New York, 1929, 86-101.
Thüssing, W., *Las cartas de San Juan. Comentario para la lectura espiritual,* Herder, Barcelona 1973.
Vorster, W. S., «Heterodoxy in 1 John», en *Neotestamentica,* 9 (1975), 87-97.
Westcott, B. F., *The Epistles of St. John,* Eerdmans, Grand Rapids, 1966; original de 1883. Un clásico.

Capítulo 13

SEGUNDA CARTA DE JUAN

Hemos visto ya que tomar una decisión sobre el género y la estructura de 1Jn no es fácil. No existe un problema semejante respecto a 2 y 3Jn; son casi ejemplos paradigmáticos de cartas antiguas breves, muy cercanas entre sí en longitud, determinada probablemente por la medida de una hoja de papiro. Después del *Trasfondo* y del *Análisis general* dedicaremos otras secciones a los *Presbíteros*, una *Cuestión para reflexión ulterior* y *Bibliografía*.

EL TRASFONDO

2 y 3Jn son semejantes en su formato de carta, especialmente en su inicio y conclusión. Ambas presentan al autor como «el presbítero». 2Jn tiene semejanzas de contenido con 1Jn (que no tiene formato de carta), especialmente en los vv. 5-7, que hacen hincapié en el mandamiento del amor mutuo (= 1Jn 2,7-8) y condenan a los mentirosos que se han ido al mundo como el anticristo, negando que Jesucristo haya venido en carne (= 1Jn 2,18-19; 4,1-2)[1]. Así, aunque el autor de 1Jn no se identifica a sí mismo, muchos investigadores piensan que el presbítero compuso las tres obras..., y que ese escritor, como se deduce de 1Jn, era un discípulo del Discípulo amado.

1. La frase «venido en carne» de 1Jn se refiere claramente a la encarnación; probablemente el «venir en carne» de 2Jn 7 signifique lo mismo, aunque algunos la entiendan como referida a la parusía. Para una lista completa de las semejanzas entre 2 y 1Jn, cf. BEJ 755-756.

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA: Aproximadamente la misma que para 1Jn, hacia el 100.

DESTINATARIOS: Cristianos de una comunidad joánica amenazados por la llegada de misioneros cismáticos.

AUTENTICIDAD: Compuesta por un autor de la comunidad joánica, que escribió también 3Jn y probablemente 1Jn.

UNIDAD E INTEGRIDAD: No se disputa sobre ello seriamente.

DIVISIÓN FORMAL:
A. Fórmula introductoria: 1-3
B. Cuerpo de la carta: 4-12
  4: Expresión de alegría utilizada como transición
  5-12: Mensaje
C. Fórmula conclusiva: 13

2Jn tiene como destinatarios una comunidad joánica distanciada del centro. La secesión no ha alcanzado aún ese lugar, pero los misioneros cismáticos están ya en camino (2Jn 10-11). El presbítero instruye a esa comunidad (la señora Elegida y sus hijos) para que no deje entrar en «la casa» (la iglesia doméstica en la que se reúne el grupo) a esos falsos maestros. La llegada de emisarios diferentes, algunos de los separatistas, otros del presbítero, debió de sembrar la confusión en esas comunidades distantes. ¿Cómo iban a saber quién era portador de la verdad, si no se dejaba hablar a los emisarios? Mas, por entonces, ¡el daño estaba ya hecho!

I. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

Fórmula introductoria (vv. 1-3). Las secciones referidas al remitente y a los destinatarios en la *Praescriptio*[2] están formuladas sucintamente: «El presbítero a la señora Elegida y a sus hijos[3]», es decir, figurativa-

2. Cf. el Cap. 15 para la elucidación de la expresión técnica «formato de carta».
3. Además de esta interpretación del griego *eklekté kyría* como «señora Elegida» hay otras sugerencias: *a*) *La Señora, (llamada) Elegida,* propugnada en la traducción latina de Clemente de Alejandría (hacia el 200); esta interpretación ha llevado a la idea moderna de que 2Jn es una carta de amor (v. 5). *b*) *La noble Kyría,* propuesta por Atanasio; existen más casos del nombre propio *Kyría,* «Señora», que de «Elegida». *c*) *Querida señora,* una mujer innominada; ahora bien, al igual que las dos sugerencias anterio-

mente, una iglesia local innominada con su miembros situada en la esfera de influencia del presbítero. El hecho de que éste le envíe instrucciones eclesiásticas, junto con saludos de los hijos de su «hermana elegida» (v. 13), sugiere que es una figura con autoridad en otra iglesia joánica (quizás la iglesia madre, a partir de la cual se fundó la iglesia destinataria). El saludo «gracia, misericordia y paz» (v. 3), habitual en una carta cristiana («gracia», «misericordia» en trece cartas; «paz», añadidura en 1 y 2Tm) es seguido por la adición joánica de verdad y amor.

Expresión de alegría utilizada como transición (v. 4). En el formato epistolar una exclamación de alegría sirve a menudo de transición al cuerpo de la carta (es por tanto una fórmula inicial del cuerpo del escrito). Aquí, la mención de un mandamiento del Padre en el v. 4 se relaciona con la exposición del mandamiento en el v. 5. Probablemente la alegría del presbítero al encontrar que «(algunos de) tus hijos andan en la verdad» tiene la intención de captar la benevolencia de los destinatarios (*captatio benevolentiae*), por lo que el empleo implícito de «algunos» tiene un tono general («los que están allí»), no de corrección («algunos, pero no todos»).

Mensaje (vv. 5-12). La insistencia en 5-6 en el mandamiento del amor y la necesidad de «andar en» ese precepto es un eco de los impulsos éticos principales de 1Jn. (Sobre ese mandamiento, que no es nuevo sino desde el principio, cf. 1Jn 2,7-8; sobre su procedencia del Padre, cf. 1Jn 4,21; 5,2-3; sobre «andar en», cf. 1Jn 1,6.7; 2,6.11; sobre el amor que implica fidelidad a los mandamientos, cf. 1Jn 5,3.) Semejantemente, el impulso cristológico de 1Jn encuentra un eco en la insistencia de 2Jn 7 en reconocer a Jesús venido en carne como señal diferenciadora entre los que el presbítero reconoce como hijos amados y los anticristos engañosos que se han ido al mundo (cf. p. 511). Las advertencias de que deben mirarse a sí mismos (v. 8) y no recibir en «su casa (iglesia)» a los que traen otra doctrina (vv. 10-11) sugieren que las doctrinas peligrosas de estos últimos, ya claramente presentes en 1Jn, están sólo en vías de hacer su aparición entre los destinatarios de 2Jn. De lo contrario podrían perder todo por lo que se han afanado y participar en la maldad. Los adversarios (reales o potenciales) aparecen calificados en el v. 9 como «progresistas» (lit., «el que va por delante y no permanece en la enseñanza de Cristo»: gr. *proágon*). Esto se corres-

res, esta identificación del destinatario como un individuo es difícil de conciliar con el tono general de la carta, es decir, que todos los que conocen la verdad la aman a ella y a sus hijos (v. 1), que algunos de sus hijos caminan en la verdad (v. 4), y que los hijos de la «hermana elegida» le envían saludos. *d*) *La iglesia en general*; esta interpretación reconoce que no se trata de un destinatario individual. Pero, entonces, ¿quién es la «hermana elegida» del v. 13?

ponde con la aserción de 1 y 2Jn de que la cristología y la ética del autor representan lo que era desde el principio[4]. Que la diferencia se considera crucial lo afirma el escritor en el v. 9: el que sostiene una doctrina errónea ¡no tiene a Dios!

En el v. 12, en el cierre del cuerpo o mensaje de su carta, el autor presenta un toque familiar: se disculpa por la brevedad del escrito (también en 3Jn 13-14). El deseo de visitarlos pronto ha de entenderse en ese mismo tono convencional, y no como una amenazante visita disciplinaria, aunque el corazón pastoral del presbítero se alegrará de que todo vaya bien. «El que vuestro gozo sea cumplido» recuerda a 1Jn 1,4, en donde queda claro que ese gozo procede de la *koinonía* mutua entre los cristianos joánicos y la comunidad con Dios y Jesucristo.

Fórmula conclusiva (v. 13). El hecho de que el presbítero no envíe sus propios saludos, sino los de la iglesia hermana, deja claro que esta carta no ha sido enviada como exponente de orientaciones personales, sino como una parte de la política joánica del «nosotros» de la que se hablaba en 1Jn 1,1-4.

II. PRESBÍTEROS

Otras cartas del NT proporcionan el nombre del autor o redactor, a veces con un título identificativo como «apóstol» o «siervo». Durante los años que median entre el 50 y el 150 2 y 3Jn son nuestros únicos ejemplos cristianos de un remitente que se presenta con un título o designación, no con un nombre personal. Se puede sospechar que en un grupo de cristianos bien cohesionado los destinatarios tendrían que conocer el nombre personal del remitente; ahora bien, la designación «presbítero» debía ser la usual y/o la preferida por él, por ellos, o por ambas partes. (Podemos preguntarnos si los títulos reverenciales eran un rasgo típico de la comunidad joánica, puesto que en el cuarto evangelio figuras tan importantes simbólicamente como el Discípulo amado y la madre de Jesús no aparecen nunca identificados con su nombre personal.) ¿Qué quiere dar a entender el autor de 2Jn con la autodesignación de *ho presbýteros* («el presbítero/anciano»)? Hemos visto que el autor habla con autoridad a otros cristianos joánicos sobre la tradición, y da por supuesto que, cuando vaya a visitarlos, aquéllos desearán escuchar más palabras de su boca. En 3Jn envía

4 El Cap 12 sugería que los cismaticos se consideraban a sí mismos como fieles a las directrices emanadas del Evangelio de Juan, directrices que el autor de la epístola consideraba interpretaciones incorrectas, sesgadas y peligrosas

misioneros y pide a Gayo que los reciba, aunque la autoridad regional, Diotrefes, esté en contra. De todo ello se obtiene la impresión de que «el presbítero» tiene prestigio, pero no autoridad judicial. Si escribió también 1Jn, como parece verosímil, es parte de un «nosotros» joánico que habla de una tradición mantenida desde el principio. ¿Cómo encaja esta imagen derivada de las epístolas joánicas con la que conocemos de los «presbíteros» deducida de otros lugares? Se han propuesto como paralelos[5] al menos cinco ejemplos diferentes del uso cristiano de «presbíteros/ancianos».

a) Un anciano dotado de dignidad e importancia. Es ésta una interpretación apoyada por los que piensan que el autor es el Discípulo amado, al que la tradición representa como fallecido en edad muy avanzada (Jn 21,22-23). Ahora bien, el «nosotros» joánico que habla en Jn 21,24 es claramente distinto de esta figura, y «el presbítero» pertenece a ese «nosotros» si es que escribió 1Jn. *b*) Cargo eclesiástico (muchos de los cuales tienen también el nombre de *epískopos*) responsable en grupo de la administración de las iglesias locales a finales del siglo I, como atestiguan Hch 20,17; St 5,14; 1P 5,1; 1Tm 5,17; Tt 1,5; 1Clem 44,5[6]. Ahora bien, los escritos joánicos no proporcionan ningún testimonio de una estructura eclesiástica en la que estén atestiguados los *presbýteroi*. *c*) Uno de los doce apóstoles, atestiguado por el uso por parte de Pedro cuando se describe a sí mismo como *sympresbýteros* («colega presbítero») en 1P 5,1. Papías, en Eusebio, HE III 39,4, habla de Felipe, Tomás, Santiago, Juan y Mateo como *presbýteroi*. Ahora bien, en esas dos instancias son los nombres personales, no los títulos, los que nos dicen que se trata de apóstoles; es más, no hay testimonios en la tradición joánica de que los «apóstoles» tuvieran autoridad. *d*) Un compañero de Jesús que no era uno de los Doce. Es éste un uso también atestiguado por Papías, quien, después de mencionar a miembros de los Doce, habla de Aristión y del *presbýteros* Juan, discípulos del Señor, que hablaban con autoridad. *e*) Un discípulo de los discípulos de Jesús, una figura de la segunda generación por tanto, que sirvió como transmisor de una tradición que procedía de la primera generación. Ireneo (*Adv. Haer.* IV 27,1) afirma: «Lo oí de un cierto presbítero, el cual lo había oído de quienes habían visto a los apóstoles y de otros maestros».

5. Sobre los «presbíteros», cf. B. W. Bacon, JTS, 23 (1922), 134-160; G. Bornkamm, TDNT, 6, 670-672; J. Munck, HTR, 52 (1959), 223-243; W. C. van Unnik, GCHP, 248-260. También pp. 834-838.

6. Así también en la mayoría de las cartas de Ignacio de Antioquía, en la que *uno* de los presbíteros actúa de *epískopos* sobre los otros.

En la teoría de la composición propuesta en las pp. 488-489 y 491-495, allí donde se formó una escuela joánica de autores que continuaba los puntos de vista del Discípulo amado, éste podría encajar dentro de la categoría *d*), fuera o no conocido como el «presbítero». El evangelista, por su parte, el autor de la epístola y el redactor del evangelio podrían entrar en la categoría *e*). Así pues, la última categoría es la que mejor encajaría con el uso de «el presbítero» en 2 3Jn.

III. CUESTIÓN PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

Nótese el trato propuesto por 2Jn 10-11 para aquellos a los que el autor considera falsos maestros. No se les ha de recibir en las casas ni tampoco saludarlos. Es más que probable que no se trate aquí de evangelistas que van visitando una por una las casas privadas, sino de otros que pretenden acceder a una iglesia doméstica (Rm 16,5; 1Co 16,19; Flm 2; Col 4,15) para predicar o enseñar. Es ésta una perspectiva según la cual algunos han de ser más bien sometidos a disciplina en vez de recibir la oportunidad de extender la falsedad o la mala conducta, idea atestiguada también en Mt 18,17; 1Co 5,3-5; Tt 3,10-11 y Ap 2,2[7]. Hasta cierto punto esta actitud puede retrotraerse a un ideal propuesto por Jesús: «El que reciba al que yo enviare, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe a quien me ha enviado» (Jn 13,20). Vemos aquí hasta dónde puede llevar una interpretación estricta, como cuando con una lógica latina Tertuliano mantenía que los herejes no tenían derecho a apelar a las Escrituras[8], y cuando los cristianos posteriores concluían que la manera más segura de evitar que se diseminaran las ideas heréticas era ejecutar a los herejes. En verdad, cuando se inflige a otros un daño positivo, incluso la caridad tiene límites; sin embargo, a la exclusividad intransigente en el nombre de la verdad le suele salir el tiro por la culata. C. H. Dodd se preguntaba una vez: ¿Acaso la verdad sale más triunfante si no hablamos con aquellos cuya visión de la verdad difiere de la nuestra, sea como fuere de desastroso su posible error?

7. Ireneo (*Adv. Haer.* III 3,4) informa de que Juan, el discípulo del Señor, evitó todo contacto con Cerinto, el «enemigo de la verdad», y que Policarpo, obispo de Esmirna, caracterizó a Marción como el «primogénito de Satán».
8. *De praescriptione haereticorum* 37, 1-7; CC 1, 217-218.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 2JN

(Cf. la *Bibliografía* del Cap. 12 sobre 1Jn, que trata de las epístolas joánicas en general).

Bartlet, V., «The Historical Setting of the Second and Third Epistles of St John», en JTS, 6 (1905), 204-216.
Chapman, J., «The Historical Settıng of the Second and Third Epistles of St John», en JTS, 5 (1904), 357-368, 517-534.
Donfried, K. P., «Ecclesiastical Authority in 2-3 John», en M. de Jonge (ed.), *L'Evangile de Jean* (BETL 44), Duculot, Gembloux, 1977, 325-333.
Funk, R. W., «The Form and Structure of II and III John», en JBL, 86 (1967), 424-430.
Lieu, J., *The Second and Third Epistles of John,* Clark, Edinburgh, 1986.
Polbill, I. B., «An Analysis of II and III John», en RevExp, 67 (1970), 461-471.
von Wahlde, U. C., «The Theological Foundation of the Presbyter's Argument in 2 Jn (vv. 4-6)», en ZNW, 76 (1985), 209-224.
Watson, D. F., «A Rhetorical Analysis of 2 John according to the Greco-Roman Conventions», en NTS, 35 (1989), 104-130.

Capítulo 14

TERCERA CARTA DE JUAN

La tercera carta joánica, la obra más breve del NT, es muy semejante a 2Jn en formato, estilo y autoría. Sin embargo, es muy distinta a 1 y 2Jn en el tema. No hay en ella crítica alguna a la indiferencia moral o al error cristológico, sino sólo a unas relaciones intraeclesiales complicadas que implican a una autoridad rival..., situación muy difícil de diagnosticar. Después de que describamos en el *Análisis general* lo que se dice en la carta, dedicaremos otras subdivisiones a un detallado *Diagnóstico de la situación,* a un *Tema para ulterior reflexión* y a la *Bibliografía.* Por el momento, la siguiente información superficial será suficiente: en cierta comunidad un tal Diotrefes, que ha llegado a ser su dirigente, ha decidido mantener al margen de su iglesia a misioneros itinerantes, incluidos los que vienen de parte del presbítero. La negación del deber de hospitalidad hace que el presbítero escriba 3Jn a Gayo, al parecer una persona rica en una comunidad vecina. Gayo ha proporcionado hospitalidad temporalmente, pero el presbítero desea que asuma una responsabilidad mayor en la ayuda a los misioneros, incluido un tal Demetrio, bien conocido y que llegará pronto.

I. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

Fórmula introductoria (vv. 1-2). La sección destinada al remitente y a los destinatarios (v. 1) es la más breve del NT, pero muy cercana a la de las cartas seculares de la época. Desear buena salud (v. 2) es también un rasgo de la introducción de las cartas seculares, pero el presbítero amplía sus deseos a la bienandanza espiritual de Gayo..., lo que implica

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA: Quizás posterior a 1 y 2 Jn, reflejo de un intento de arreglar la situación descrita en esas obras; 3Jn puede estar relacionada con el desarrollo pastoral representado por Jn 21; compuesta, por tanto, poco tiempo después del 100.

DESTINATARIO: Gayo, un cristiano joánico amigo del presbítero; el motivo es Diotrefes, quien se ha alzado con la dirección (de una comunidad vecina) y es hostil al presbítero.

AUTENTICIDAD: Compuesta por un autor de la tradición joánica, quien escribió también 2Jn y, probablemente, 1Jn.

UNIDAD E INTEGRIDAD: No se disputa seriamente sobre estas cuestiones.

DIVISIÓN FORMAL:
A. Fórmula introductoria: 1-2
B: Cuerpo de la carta: 3-14:
- 3-4: Expresión de gozo utilizada como transición
- 5-14: Mensaje

C. Fórmula conclusiva: 15.

la conexión del alma con el cuerpo (cf. Mt 10,28). Es claro que el presbítero considera a Gayo muy afecto a él.

Expresión de alegría como transición (vv. 3-4). Como ocurría con 2Jn 4, es ésta una transición al cuerpo de la carta. La alegría porque Gayo camina en la verdad es más que pura convención, pues el presbítero considera a este personaje en contraste con Diotrefes, a quien menciona en el v. 9. Ciertos «hermanos», que han llegado donde el presbítero, han dado testimonio de Gayo. Esta noticia, combinada con los vv. 5-6, muestra que el presbítero mantiene contactos con un grupo de personajes itinerantes, en parte misioneros y en parte sus ojos y oídos sobre la situación de la Iglesia.

Mensaje (vv. 5-14). Los «hermanos» de los vv. 5-6, entre los que Gayo tiene la reputación de ser hospitalario, vienen desde la comunidad del presbítero a aquella en la que vive Gayo; el autor pide a este personaje que les ayude a proseguir su viaje. Tenemos aquí la imagen de los primitivos misioneros de Cristo que salen a predicar a causa del «Nombre», que se muestran cuidadosos en rechazar la ayuda de los paganos (v. 7), por lo que dependen de la asistencia de los cristianos locales generosos (vv. 5.8). Según la hermosa expresión del presbítero (v. 8), los que ayudan a tales personas se hacen «colaboradores de la verdad». Si la carta concluyera en el v. 8, habríamos supuesto sencillamente que Gayo era el cristiano más pudiente de una comunidad (pero

entonces, ¿por qué no había compuesto el autor una carta para la comunidad [como la 2Jn] mencionando a Gayo con las convenientes alabanzas?), o bien el cristiano que formal o informalmente era el dirigente de ese grupo. En los vv. 9-10, sin embargo, se nos revela de repente una situación mucho más complicada. Un cierto Diotrefes, a quien le gusta «ser el primero» en la Iglesia[1], no presta la debida atención al presbítero[2] y ha ignorado la carta de éste. Además, Diotrefes anda esparciendo necedades inicuas sobre el presbítero, rehúsa recibir a los «hermanos» (es decir, los misioneros enviados al parecer por el presbítero), pone dificultades a los que desean hacerlo y ¡los expulsa de la iglesia! Apenas se puede imaginar[3] un rechazo más completo de la autoridad del presbítero. Se esperaría que éste daría sencillamente la orden de deponer de su cargo a Diotrefes o de condenarlo al ostracismo, pero el encargo, relativamente suave, de no imitar el mal (v. 11) sugiere que el presbítero no tiene la autoridad ni el poder práctico para actuar contra Diotrefes. Prefiere más bien escribir a Gayo en apoyo de un personaje llamado Demetrio (v. 12), al parecer un misionero para quien esta carta sirve de recomendación[4].

Como ocurría con 2Jn 12, el presbítero concluye el cuerpo o mensaje de la carta en los vv. 13-14 con una disculpa por la brevedad de ella, y expresa la esperanza de ver pronto a Gayo.

Fórmula conclusiva (v. 15). La 2Jn era la expresión de los saludos de los hijos de una hermana, Elegida; la 3Jn transmite los saludos de los «amigos de aquí» para Gayo y para los amigos de allá, «a cada uno por su nombre».

1. Muy probablemente una iglesia vecina, no aquella en la que vive Gayo, pues en el v. 14 se nos dice que el presbítero espera visitar a este personaje amistosamente, y una visita a la iglesia dirigida por Diotrefes prometía ser hostil (v. 10). El v. 9 contiene la primera referencia a la *ekklesía* en todo el corpus joánico (también al final de 3Jn 10).

2. Con más precisión «a nosotros» El plural es interesante, considerado el singular «he escrito» del mismo versículo. Al parecer el presbítero se considera a sí mismo como parte de un comunidad de portadores de la tradición (1Jn 1-5); cf. también 3Jn 12 «Nosotros mismos damos testimonio y tú sabes que nuestro testimonio es verdadero».

3. El presbítero, sin embargo, no describe a Diotrefes como un anticristo, un cismático, un falso profeta, o uno de los que niegan que Jesucristo ha venido en carne (cf. 1Jn 2,18-23; 4,1-2; 2Jn 7), de donde procede mi proposición de que el autor no considera a Diotrefes un hereje «cristológico».

4. Para el tema de las cartas de recomendación que identifican a cristianos y ruegan que se los reciba, se les escuche y se les preste ayuda, cf. Hch 18,27; Rm 16,1-2; 1Co 16,3; Flp 2,25-30; Col 4,7-9. Éste debió de ser el comienzo de esta práctica en los círculos joánicos, práctica necesaria por la reciente circulación de misioneros cismáticos.

II. DIAGNOSIS DE LA SITUACIÓN

Irónicamente, la única obra del corpus joánico que presenta nombres personales de cristianos de ese grupo (Gayo, Diotrefes, Demetrio[5]) es poco clara a la hora de precisar cómo estos personajes están relacionados entre sí y con el presbítero. *a*) Gayo. ¿Ofrece hospitalidad a los que han sido rechazados recientemente por Diotrefes, o es éste el que rehúsa dar hospitalidad a los que Gayo está ayudando? Muchos eligen la primera opción; pero, entonces, ¿por qué tiene el presbítero que hablar a Gayo de Diotrefes? ¿Por mero énfasis oratorio? Gayo, al que el presbítero ama, no era probablemente miembro de la iglesia doméstica de Diotrefes (nota 1), ni tampoco era probablemente el dirigente de otra iglesia doméstica..., una posición condenada por el autor en el v. 9. Con otras palabras, el presbítero está tratando con dos iglesias que tienen organizaciones diferentes. *b*) Diotrefes. Los motivos por los que se le reprende son los siguientes: le gusta ser el primero en la iglesia; no presta la debida atención al presbítero; rehúsa dar la bienvenida a los «hermanos» (al parecer misioneros enviados por el presbítero); pone dificultades y expulsa a los que prestan esa hospitalidad. Muchos han sugerido que este personaje era, por su cargo o de hecho, uno de los presbíteros-obispos nacientes, descritos con tanto entusiasmo por Ignacio de Antioquía (p. 521). Su ascenso habría de ser muy molesto para la escena joánica en la que se hacía tan poco hincapié en la estructura eclesiástica. Por el contrario, el autor-presbítero podría representar una situación joánica primitiva en la que podía haber una «escuela» de portadores de la tradición, pero en la que éstos no eran administradores de la comunidad[6] dotados de autoridad. *c*) Demetrio. Un misionero importante (con «buenos informes de todos») va a visitar a Gayo, y lleva consigo la 3Jn, o bien llega poco después de haber sido ésta recibida. La seriedad del testimonio que se le presta refleja la opinión del presbítero de que ha de concedérsele amplia hospitalidad, de modo que pueda proclamar el evangelio.

5. Los tres son nombres grecorromanos, no derivados del hebreo. Hay dos o tres personajes más con el nombre de Gayo en círculos cristianos (1Co 1,14; Hch 19,29; 20,4); con el de Demetrio (Hch 19,24) y con el de Demas (¿abreviación de Demetrio?): Flm 24; Col 4,14, pero no hay razones convincentes para identificar a los Gayo y Demetrio de esta carta con alguno de ellos. Diotrefes no es precisamente un nombre común.

6. Los intentos de presentar al presbítero-autor como un representante «herético» de la teología joánica, demasiado aventurado para la iglesia en su conjunto (la gran Iglesia representada por Diotrefes), quedan refutados por el hecho de que las ideas expresadas en 1 y 2Jn serían más tradicionales, según las normas de medida del resto del NT, que las que se hallan en el Evangelio de Juan, tal como señala el autor de las epístolas al apelar a lo que era desde el principio.

No podemos estar seguros de todas las razones del antagonismo entre el presbítero y Diotrefes; pero, a mi juicio, la carta tiene mejor sentido si se supone que ambas figuras se oponían a los misioneros cismáticos. Si suponemos que el presbítero escribió también 1Jn, éste pensaba que los maestros humanos no eran necesarios: los que han recibido la unción del Espíritu reciben también automáticamente la enseñanza de lo que es verdadero, de modo que hay que discernir los espíritus para detectar a los falsos profetas (1Jn 2,27; 4,1-6). Diotrefes pudo haber juzgado esta idea demasiado vaga, puesto que los cismáticos afirmaban poseer el verdadero espíritu, lo que hacía imposible para los cristianos saber quién decía la verdad. Tal como otras iglesias habían ya descubierto (p. ej. Tt 1,5-16; 1Tm 4), Diotrefes podía haber decidido que los maestros humanos dotados de autoridad eran necesarios, a saber aquellos que poseían el suficiente trasfondo como para conocer qué era erróneo y la autoridad administrativa para mantener alejados a los falsos maestros. Diotrefes asumió esta función en su iglesia local, manteniendo alejados a todos los misioneros, incluidos los del presbítero. Según el punto de vista de éste, Diotrefes se mostraba arrogante al alejarse del principio de que Jesús era el pastor modelo y que todos los demás pastores (humanos) eran ladrones y bandidos (Jn 10). Desde la perspectiva de Diotrefes el presbítero era un ingenuo y poco práctico. Que la opinión de Diotrefes sobre lo que habría de salvar al cristianismo joánico venció al final puede estar indicado en Jn 21 (¿el último elemento del Evangelio de Juan, compuesto después de 1 y 2Jn?), en donde Cristo concede a Pedro autoridad pastoral sobre las ovejas, modificando efectivamente las ideas de Jn 10.

III. TEMA PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

Si el diagnóstico que acabamos de proponer tiene validez, encontramos en el Evangelio y en las Epístolas trazas de una evolución dentro de una comunidad cristiana particular durante varias décadas: *a*) luchas con las sinagogas locales judías que rechazaban como irreconciliable con el monoteísmo la confesión de fe joánica de que Jesús es Dios; *b*) apartamiento o expulsión violenta de los cristianos joánicos de las sinagogas, acompañados por la contrarréplica cristiana de que Jesús había substituido todo lo esencial del judaísmo (el culto al Templo, las fiestas, el nacimiento natural de padres judíos); *c*) simultáneamente, una intensificación de los elevados criterios cristológicos, lo que hacía al cristianismo joánico sospechoso ante otros cristianos de cuestionar la importancia de la humanidad de Jesús; *d*) una división interna cuan-

do ciertos cristianos joánicos llevaros esta alta cristología hasta el punto de cuestionar la importancia de la humanidad de Jesús; *e*) un intento de mantener el equilibrio cristológico entre lo humano y lo divino, apelando a lo que era tradicional en la doctrina joánica y rechazando como anticristos a todos los que se desviaban de ese equilibrio; *f*) una lucha en pro de medios efectivos para combatir a los falsos maestros; *g*) la aceptación gradual de una cierta estructura autoritaria procedente de otras iglesias, con lo que al menos una parte de la herencia joánica se ponía en línea con la gran Iglesia que se estaba formando rápidamente. Si se piensa en las luchas y divisiones del cristianismo posterior, se caerá en la cuenta de cuán a menudo se ha repetido este esquema, en todo o en parte.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA TERCERA EPÍSTOLA DE JUAN

(Cf. la *Bibliografía* del Cap. 12 sobre 1Jn, que trata de las epístolas joánicas en general.)

Hall, D. R., «Fellow-Workers with the Gospel», en ExpTim, 85 (1973-1974), 119-120.

Horvath, T., «3 Jn 11^b: An Early Ecumenical Creed?», en ExpTim, 85 (1973-1974), 339-340.

Malberbe, A. J., «The Inhospitality of Diotrephes», en GCHP, 222-232.

Watson, D. E., «A Rhetorical Analysis of 3 John. A Study in Epistolary Rhetoric», en CBQS, 1 (1989), 479-501.